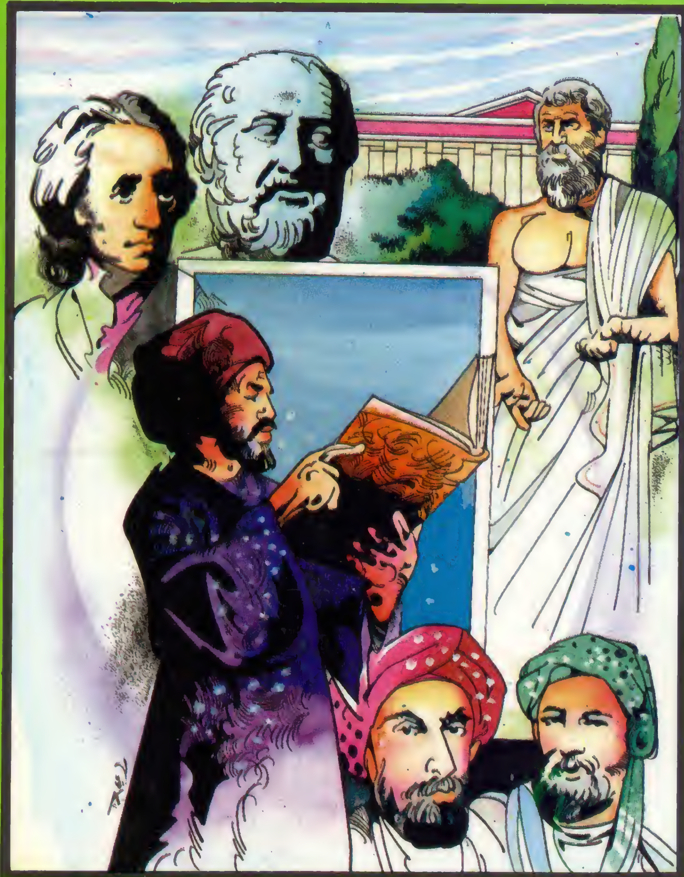
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

الفلسفة الإسلامية



دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

وكيل عام في جمهورية مصر العربية
مؤسسة الخلود - مركز الكتاب العلمي - مدينة نصر تلفون ٢٦٢٦٨٤١

الأعلام من الفلاسفة

الفلسفة الإسلامية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

مراجعة

أ. د. محمد رجب البيومي

عميد كلية اللغة العربية بالمنصورة سابقاً

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس : Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣-٨٦٨٠٥١-٦٠٢١٣٣
فاكس : ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الفلسفة الإسلامية ليست خليطاً من فلسفات اليونان، عربت ألفاظها بلون إسلامي، بل هي وإن استعانت بفلسفة اليونان، فلسفة قائمة بذاتها، لها مشاكلها الخاصة بها فهي تبحث في الوحدة والتعدد، وفي الصلة بين الله ومخلوقاته، وتحاول أن توفق بين العقل والنقل (الدين).

وقد حاول فلاسفة الإسلام أن يطعموا الدين بالفلسفة، حتى يقوى على رد حملات المخالفين، وكان فلاسفة الإسلام يرون أن ليس بين الشريعة والحقيقة خلاف. وقد حاول «الفارابي» و«إبن سينا» و«إبن رشد» التوفيق بين الدين والفلسفة. وليست هذه المحاولات بالأمر السهل اليسير، فهي تحتاج إلى دراسة عميقة وجهد متواصل، وقد كان للمسلمين في هذه المحاولة فلسفة خاصة بهم تجمع تعاليم الدين ومذاهب اليونانية الفلسفية المختلفة.

وللفلسفة فروع ثلاثة رئيسية:

(١) «الانطولوجيا» أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته.

(٢) «الابستمولوجيا» أو نظرية المعرفة، أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها.

(٣) «الاكسيولوجيا» وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها، (ويراد بالقيم هنا الخير والجمال).

وقد يطلق اسم الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة) على المبحثين الأولين. أي مبحثي الوجود والمعرفة معاً؛ ولكن يتساهل أحياناً فيطلق اسم الميتافيزيقا على مبحث الوجود وحده، أو مبحث العلم وحده. ويدخل تحت فلسفة القيم فرعان

هما علم الأخلاق أو الفلسفة الخلقية، وهي البحث في المثل العليا أو المعايير التي يُقاس بها السلوك الإنساني؛ وعلم الجمال أو فلسفة الجمال، وهي البحث في المثل العليا، أو المعايير التي يقاس بها الفن.

وللفلسفة فروع أخرى غير هذه؛ منها المنطق، وهو العلم الذي يبحث عن الشروط العامة للتفكير الصحيح. وللمنطق منزلة خاصة من بين سائر الدراسات الأخرى إذ يعد بحق مقدمة أساسية لها جميعها، بما فيها الفلسفة. ومن الفروع الأخرى للفلسفة «علم النفس» أو دراسة الحياة العقلية؛ وقد استقل هذا العلم أخيراً عن الفلسفة. ومنها دراسات أخرى تسمى بأسماء مختلفة، مثل فلسفة القانون، وفلسفة الدولة وغير ذلك. وهذه في الحقيقة دراسات خاصة نشأت عن البحث في أمهات مسائل القانون والسياسة ونحوهما، ولها ارتباط وثيق بهذه الأنواع من الأبحاث. أما الفروع الرئيسية التي لها صبغة عامة فهي الثلاثة الأولى؛ أي مبحث الوجود، ومبحث العلم، ومبحث القيم الآنفة الذكر. ومبحث الوجود أعظم هذه الفروع الثلاثة خطراً. إذ هو المحور الذي تدور حوله الدراسات الفلسفية جميعها؛ أما الفرعان الآخران فليسا سوى وسيلة نستعين بها على فهم الأول وتوضيح معمياته. وصلى الله على النبي محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

المؤلف
كامل محمد محمد عويضه
جمهورية مصر. المنصورة. عزبة
الشال. ش. جامع نصر الإسلام

فكرة الخلق في الفلسفة

١ ـ فكرة الخلق في الفلسفة اليونانية

كان أرسطو يظن أن العالم قديم، وكذلك قدماء الفلاسفة عند اليونان وجاء الوحي ليقول بأن العالم حادث، وأن اللّه هو خالق الوجود. ولقد بدت فلسفة أرسطو في بادىء الأمر، منافية للدين لثلاثة أسباب هي :

١ ـ القول بأن العالم قديم.

٢ ـ عدم الاعتراف بالعناية الإلهية.

٣ ـ رفضه لفكرة خلود النفس، التي كان قد صرح بها أفلاطون من قبل.

ولكن الحق أن أرسطو، كان له الفضل في تخليص الفكر الإغريقي، بل والفكر الإنساني كله من الأسطورة. كما أنه جعل البحث الفلسفي مقروناً بالبحث عن العلل والمبادىء. كما أن أرسطو يجعل من المنطق أداة للعلم، وطريقاً موصلاً إلى الحقيقة.

ومع ذلك، فإنه يذكر أن العالم يتحرك شوقاً إلى اللّه، وهذا «الشوق» الذي يدفع المادة أو الأفلاك، إلى الإتصال بالصورة الخالصة أي اللّه، بواسطة عقول الأفلاك، لا يمكن إعتباره في الواقع تفسيراً منطقياً لحركة العالم. وهل يمكن إعتبار، هذا التفسير تفسيراً ميتافيزيقياً مقنعاً؟

لكن اليونانيين وحدهم هم الذين يمكن أن يقنعهم هذا التفسير. فالرغبة والشوق والحب، كلها مبادىء مسلم بها في الفكر الإغريقي. فالرغبة تحرك النفس، والشوق يحرك المادة، والحب يحرك العقل.. والحب، كما يقول

أفلاطون في محاورة المأدبة هو إبن العتي (بوروس) والفقر «وهو بائس دائماً وضعيف وبخيل، مهلهل الثياب، حافي القدمين، بلا مأوى، يفترش الأرض، ينام أمام الأبواب والطرقات، في الهواء الطلق، وهو بطبيعته، يشعر دائماً بالفقر والحرمان» (الأسطورة).

والحب لا يمكن أن يكون إلا لتناسق النسب، والنظام والترتيب. وكما تقول «سيمون فيل» في كتابها: النبع الإغريقي (باريس ١٩٥٣)، إن التمثال الإغريقي، يلهمنا الحب من أجل صورته لا من أجل مادته التي صنع منها. كذلك، العالم لا يلهمنا الحب من أجل مادته بل من أجل نظامه. ومن الممكن أن نستدل على وجود اللّه بواسطة الحب، لأن اللّه هو الخير، والحب وحده هو الذي يكشف لنا حقيقته. والخير يعكس في نفوسنا وفي العالم. فنرى الخير في نفوسنا والجمال في العالم.

وهل يستطيع الإنسان أن يرى إلا بعينيه، أو يسمع إلا بأذنيه؟.. كذلك، فإنه لا يعرف الخير والجمال إلا بالحب.

تلك كانت عقيدة الإغريق، أو ذلك كان وحي الوجود لهم.. ولقد حاول أرسطو، أن يستبدل الحب بالعقل، والجمال بالحقيقة، بشرط أن يظل الخير، هو غاية كل نفس، في الإنسان وفي العالم.

ونحن نتساءل: هل يمكن أن يختلف الوجود المعطى (عند الإغريق) عن الوجود بوصفه خلقاً؟

نقول: إن الدين يفرض علاقة جديدة بين اللّه والعالم، هي الخلق. وبالتالي، فلا بد من تفسير جديد للعلل في الوجود. وقد يحتفظ الجوهر، بصفاته وأعراضه، ولكن قدرة اللّه وإرادته، تصبح هي علة الموجودات.

٢ ـ فكرة الخلق في العصور الوسطى المسيحية:

كان تأثر فلاسفة العصر الوسيط المسيحي كبيراً بأفلاطون، إذ وجدوا في نظريته عن الإله الصانع، كما وردت في الطيماوس، ما يتفق مع فكرة الخلق، ويدعمها. ويظهر هذا الأثر واضحاً في مدرسة شارتر، في فرنسا، ومن أعلامها

السيد برنارد (برنارد سيلفستر) وجلبرت دي بوريه (١٠٧٦ ـ ١١٥٤م) ثم تيويه دي شارتر، وجيوم دي كونش. وكان هذا الأخير يفسر الأفلاطونية من خلال كتاب «التثليث» للشاعر «بويس» وكان قد تناول فيه بالتحليل، سفر التكوين.

وهكذا أراد أصحاب هذه المدرسة، التي لمعت قبل مدرسة باريس في القرن الثاني عشر، أن يجمعوا بين الكتاب والوحي من جانب، وحكمة الإغريق من جانب آخر. ومن الممكن أن نظن أن التوفيق بين العقل والنقل، هو أمر يفرضه الدين بالضرورة، بينما يظن البعض الآخر، أن الفلسفة هي التي أصبحت في حاجة إلى التقريب بينها وبين الدين. ويذهب بعض المؤرخين إلى الاعتقاد بأن كلمة الفلسفة في القرن الثاني عشر، كانت تشير إلى المعنى الشامل للعلوم كلها، وكان علم اللاهوت هو العلم الأولي من بين العلوم النظرية، أو الفلسفة الأولى بتعبير أرسطو. ولم يكن هناك صراع أخلاق بين الفلسفة واللاهوت في ذلك الوقت.

وصنف بويس BOECE العلوم النظرية إلى ثلاثة أقسام هي: علم الطبيعة وعلم الرياضة ثم علم اللاهوت. ولقد تبعه في ذلك، فلاسفة العصر الوسيط.

ومن حقنا أن نطرح هنا، هذا السؤال: هل كان من الممكن الاستغناء بالدين عن الفلسفة؟ ولماذا لم ينته عصر الفلسفة مع ظهور الدين؟

إننا نعتقد بلا مبالغة، أنه كان من الممكن أن ينتهي البحث الفلسفي وحكمة القدماء، لولا أرسطو، الذي تكلم باسم العقل، ونبه الأذهان إلى ضرورة البحث العقلي عن الحقيقة.. ولا أحد يمكن أن يزعم، أن الدين جاء لينافي العقل ويجافيه إنما لا بد وأن يتفق العقل مع الدين فكيف تم ذلك؟

يقول القديس بولس في رسالته إلى أهل كورنثيا: اليهود يطلبون الآيات واليونانيون يطلبون الحكمة، ونحن نشرع أن المسيح صلب. وهذا القول عند اليهود فتنة، وعندنا جهل ونقص، وعند المختارين من اليهود واليونانيين، أن المسيح علم الله وقدرته، لأن ما كان جهل عند الله، هو أحكم ما يكون عند الناس، وما هو ضعيف عند الله، هو أقوى ما يكون عند الناس.

ويبدو من ذلك، أن حكمة القدماء، هي في نظر الله جهل، وأنه من الواجب

على المؤمنين بالإنجيل، أن يبتعدوا عن حكمة الإغريق. ولكن الذي حدث، أن رجال الدين حاولوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، بل إنهم لم يفرضوا مقدماً أي تعارض بين الإثنين.

ونحن نقدم هنا نموذجاً لهذا التوفيق، عند عرض تفسيرهم لمحاورة الطيماوس لأفلاطون. فهذه المحاورة في نظرهم تشتمل على الأقسام الثلاثة للفلسفة: اللاهوت والفيزياء والرياضة. وموضوع اللاهوت هو الذي يتناول فيه العلة الفاعلة والصورية والغائية للعالم، ثم نفس العالم أما موضوع الرياضيات فهو يتعلق بالأعداد والنسب، ويقتصر موضوع علم الطبيعة، على البحث في العناصر الأربعة، وخلق الحيوان والمادة الأولية.

وهناك شبه إجماع عام بين فلاسفة مدرسة شارتر، بأنه لا تعارض بين الفلسفة والدين، وكانوا يبحثون عن أدلة عقلية في العلوم الطبيعية والرياضية، لفهم الدين، فهماً عقلياً.

هل يمكن إثبات وجود الله؟

إن أي دليل لإثبات وجود الله، يجب أن يستخدم فكرة العليّة. فالله خالق الكون، وقد خلقه من العدم، وبالتالي، فإن فكرة الخلق تستند أصلاً إلى فكرة العليّة، ومن هنا كان التقارب بين مبحث الفلسفة الأولى وبحث الدين في عليّة الوجود والكون.

والبحث عن الأدلة والبراهين، هو بحث فلسفي بالدرجة الأولى.. فالدين يطالبنا بالإيمان، والفلسفة تطالبنا بالأدلة والبراهين. والدين يعلّمنا أن الله هو خالق الموجودات بينما نحن في مجال الفلسفة وكما فعل أرسطو، نستدل من الموجودات والمخلوقات على الموجد والخالق، وذلك بواسطة العليّة.. فإذا تساءلنا، ما هي علاقة الله بالعالم؟.. فإن الإجابة تكون، أنّه العلة الخالقة للعالم.

ولقد تصور اليونانيون (أرسطو)، أن الله هو منظم لحركة العالم (المحرك الأول) ولكنه ليس خالقاً له. فالعالم قديم وليس حادثاً. أما القول بالخلق، فهو يستلزم أن يكون الله هو العلة الفاعلة في هذا الكون.

فكيف يمكن للنفس الإنسانية، أن تصل إلى معرفة اللّه؟.. إذا نظرنا إلى ملكات النفس الإنسانية، فإننا نلاحظ أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الحواس والخيال والعقل. وأرقى الملكات العقل، بينما الحواس هي أدناها. والعقل ملكة إلهية، لأنها قادرة على معرفة الصور البسيطة والأشياء الإلهية، أي المجردة من المادة.

والعقل يبحث عن الأسباب، لأنه لا يمكن أن يكون الوجود وليد الصدفة. بل إن الصدفة، هي بذاتها نتيجة إلتقاء سببين كانا منفصلين ومستقلين. والصدفة، لا يمكن إعتبارها تفسيراً، لأي شيء من الأشياء. وهل يمكن إعتبار «الطبيعة» علة كافية للنظام في العالم، وللتوافق بين العناصر، كما يظن اليونانيون؟.

يجيب، جيوم، أن هناك خاصية أساسية في الطبيعة، تتنافر مع هذا القول، وهو أن الأشياء بطبيعتها تنفر من الضد والمخالف، وتتجه نحو الشبيه. ولذلك، فالطبيعة تعجز عن جمع العناصر، وتحقيق الانسجام بينها. ولا نملك إزاء ذلك، إلّا القول، بأن اللّه هو الذي ينظم العالم، بقدرته وعنايته. فإذا ما أدرك العقل، هذا النظام، فإنه يدرك بالتالي خالق الكون ومدبّره. ويذكر أفلاطون في محاورة الطيماوس، أن الإله الصانع، هو الذي صنع الأشياء ونظم العالم وذلك بالتوفيق بين العناصر والأضداد، التي كانت متنافرة وفي حالة من الفوضى. وهل يمكن أن ينظر العقل إلى هذا النظام في الخلق، دون أن يستدل من ذلك، على حكمة إلهية هي التي تدبر الكون؟

إن الحكمة الإلهية، هي التي تمنح لكل كائن غاية له، هي التي يتحققها ولا شك أن فكرة الغائية في الطبيعة، قد أشار إليها أرسطو.

ولم يقف رجال الدين، عند حد القول، بأن اللّه هو الخالق والمدبّر للكون، بقدرته وحكمته، إنما قالوا أيضاً، بأنه العلة الكلية للكون، وهذا هو الفرق بين رؤية أفلاطون في الطيماوس وحقيقة الوحي.

ويذكر القديس أوغسطين أعجابه الشديد بأفلاطون، حتى أنه يتساءل، هل عرف أفلاطون العهد القديم، ليقول بالإله الصانع؟ ولكن، لا شك أن أفلاطون، كان يعني بالإله الصانع شيئاً آخر، غير الذي جاء به الدين. فالإله الصانع، إنما

يصنع مادة أولية (هيولى) غير مخلوقة أي قديمة بقدم الصانع ذاته، بينما اللّه في مفهوم الدين، هو خالق كل شيء من العدم: وخالق المادة الأولية. . . إن نشاط الإله الصانع، لا يمكن إعتباره خلقاً لأن الخلق لا يكون إلا من العدم، ولكنه في الواقع، هو العلة الفاعلة للعالم، وهذا هو معنى قوله: كل ما ينشأ في الوجود، ينشأ بالضرورة بفعل علة، لأنه لا يمكن أن ينشأ شيء بغير علة. . (الطيماوس ١٢٨).

إن فلاسفة العصر الوسيط، الذين يتبعون أفلاطون، مثل أوغسطين، يجعلون من «المثل» أفكاراً في الذهن الإلهي. وذلك، لأن الخلق لا يكون، إلا بالنسبة للصور الأولى، الثابتة والأزلية للأشياء، عنده وهي أفكار في العقل الإلهي.

وهكذا كان تأويل وتحوير الفلسفة الأفلاطونية عند فلاسفة العصر الوسيط. وأصبح بذلك العلم، هو العلم بالأفكار الأزلية والأبدية. أما المعرفة الظنية، فهي تلك التي تتعلق بالأشياء المتغيرة والمحسوسة.

ولقد خلق اللّه العالم بحكمته، خالياً من الشر، ولقد شاءت إرادته، أن تكون كل الأشياء خيرة، ولقد بثّ اللّه الخير في كل الطبائع. وهذا على خلاف ما يعتقده البعض، من أن اللّه، قد جعل في كل طبيعة جانبين، جانب خير وجانب شرير.

إذاً فما هو مصدر الشّر في هذا العالم؟

لا شك أن الطبيعة الإنسانية محدودة، ومتغيرة، وعندما يواجهها الخطر، فإنها تضل طريقها وتفسد. والشر ليست له طبيعة خاصة، ولكنه الفساد الذي يلحق بالخير. ويقول القديس أوغسطين، أنه عندما قال موسى إن اللّه رأى أن ذلك، خيراً فإن معنى ذلك أن اللّه قد جعل كل شيء خيراً لا عن ضرورة أو حاجة، بل بفضله وخيره. ونحن الآن ننتقل إلى مسألة أخرى، فإذا كان اللّه هو خالق الأشياء من العدم، فهل معنى ذلك أنه ماهية كل شيء؟ وهل نستنتج من ذلك، أن اللّه والوجود شيء واحد؟ إن القول بوحدة الوجود، هو قول فيه الكثير من المغالاة.. ولا بد من جعل الخالق منزّهاً عن المخلوقات، ولا يمكن أن يكون هو والمادة

شيء واحد. لذلـك، فنحن نؤكد، أنـه من وجهة نـظر الدين، لا يمكن التسليم بوحدة الوجود.

لذلك، فمن الأرجح أن نفهم قول الفلاسفة، بأن اللّه هو مـاهية كـل شيء، على سبيل أن الماهية هي أساس الوجود. ويقول سكوت أريجين: كما أن الشيء يكون مضيئاً بالنور، وساخناً بالحرارة، فكذلك جميع الأشياء، تستمد وجودها من اللّه. ومن هنا كان الحضور الإلهي، حضوراً شاملاً في الكون. وإذا كان الجسم يضيء بفعل النور الذي فيه، فإن المخلوقات لا تكون موجودة، إلا بفعل الحضور الإلهي.

إن الحضور الإلهي الكلي، معناه، أن المادة عدم، وفعل الوجود ينتسب إلى اللّه لا إلى المادة وإذا كان اللّه يتصف بأنه سـرمدي، خـارج الزمـان والمكان، فذلك، لأن العالم يخضع للزمان، كما يخضـع للصيرورة. ولا معنى للمـاضي والحاضر والمستقبل، إلا بالنسبة للعالم والصيرورة. ولقد ظهر الزمان مع الخلق، وسوف ينقضي ويمضي معه.

وعندما يتساءل البعض: هل وجود العالم، قبل الزمان، أو في الزمان، أو مع الزمان؟ فإننا لا نجد أمامنا غير إجابة واحدة، وهي أن العالم موجود مع الزمان.

٣ ـ فكرة الخلق عند فلاسفة الإسلام:

الغزالي:

تعتبـر فلسفة الإمـام الغزالي، من أكمـل الفلسفـات، فيمـا يختص بـالخلق والوجود، وما يتبع ذلك من بحث في العلل وهو الذي اقتحم هذا البحـر العميق بحر المعارف والعلوم، والأديـان والملل، والمذاهب والفـرق، الذي غـرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون.

وهو يقول في كتابه المنقذ من الضلال، «أنه اقتحم لجة هـذا البحر العميق، وخاض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور».

وقد تعرف الغزالي على آراء المتكلمين والفلاسفة، والباطنية، وأهل الظاهر، والصوفية والمتعبدين، وحتى الزنادقة والمعطلة اطلع على آرائهم.

وكان الهدف الذي يسعى إليه هو «العلم بحقائق الأمور»، ولا بد من طلب حقيقة العلم، فما هي؟ إن العلم اليقين، هو العلم الذي لا يبقى معه شك أو ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم. «وكل علم لا يكون معياره اليقين، فإنه علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني».

ومن الواضح أن الغزالي، يقسم الفلاسفة من حيث قولهم أو عدم قولهم بالخلق وهو يقول في ذلك: اعلم أنهم ـ الفلاسفة ـ على كثرة فرقهم وإختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون ـ والطبيعيون ـ والالهيون.

أما الصنف الأول: الدهريون، فهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً، كذلك، بنفسه وبلا صانع. وهؤلاء هم الزنادقة. ومن الواضح أنه يشير بذلك إلى قدماء اليونان، الذين قالوا بأن العالم قديم وليس حادثاً. فقدم العالم ينفي وجود الخالق.

والصنف الثاني: الطبيعيون، وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات هؤلاء اضطروا إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها. إلا أنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة. وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب.

وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان، هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته.

الصنف الثالث: الإلهيون، وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطو طاليس.

ويذهب الغزالي إلى أن فلسفة أرسطو، تنحصر في ثلاثة أقسام: ١ ـ قسم يجب التكفير به.

٢ ـ قسم يجب التبديع به.

٣ ـ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

ويشمل القسم الثالث، العلوم، مثل الرياضيات والطبيعات.. ويفرّق الغزالي، بين العلوم التي تتعلق بالدين، وتلك التي تتعلق بالعالم وهو يصرح بأنه

ليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية وقوله عليه السلام:

«إن الشمس والقمر آيتان من آيات اللّه تعالى: لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك، فافزعوا إلى ذكر اللّه تعالى، وإلى الصلاة».

وليس في هذا إنكار لعلم الحساب، أو لغيره من علوم (الفلك). كما أن المنطق في نظره، لا يتعلق شيء منه بالدين، نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها.

وخلاصة القول، أن الطبيعة مسخرة للّه تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم، مسخّرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته، أو لذاته.

ومعنى ذلك، أن اللّه هو وحده العلة الفاعلة في الكون، وهو بقدرته يخلق الأشياء ويسخرها لإرادته. ولقد أدّى ذلك بالغزالي إلى إنكار عليّة الأشياء، من أجل علية الخالق وحده.

ويبدو رأي الغزالي في علية الأشياء في الكون، قريباً من رأي هيوم، وإن كانت الدوافع ليست واحدة وذلك لأن الغزالي ينكر علية الأشياء، من أجل أن يكون هناك علة واحدة في الكون هي اللّه سبحانه بينما ينكر هيوم الضرورة العقلية، في فكرة العلية، من أجل أن يصبح العالم، عالماً للظواهر لا للأشياء في ذاتها. والعلية عند هيوم، هي مجرد «علاقة» بين ظاهرتين، إحداهما سابقة، والثانية لاحقة بينما يؤمن الغزالي، بوجود علة واحدة فاعلة في الكون هي اللّه.

والحق أن ثبات فكرة العلية، لدى الإسلاميين، ليس معناه أنهم يشايعون ويتبّعون أهل اليونان في معتقداتهم.

فالقول بالخلق، ويقتضي بالضرورة، أن يكون اللّه هو وحده خالق الكون، وهو خالقه من العدم، كما أن الكون يخضع لإرادته وعنايته وحكمته. ولقد خلق اللّه الإنسان، كما خلق العالم. ولذلك تستطيع النفس الإنسانية، أن تصل إلى معرفة اللّه عز وجل، لا بواسطة البرهان العقلي والاستدلال العقلي بل بواسطة الطريق العملي للصوفية.

ويجدر بنا أن نشير هنا إلى الجوانب الإيجابية في فلسفة الغزالي وهي:

١ - إن معرفة الخالق، تأتي أولاً من معرفة النفس لأحوالها، قبل أن تأتي من معرفة الانسان بالعالم. وذلك لأنه قد وضح، أن الشرع لا يتعرض للعلوم الجزئية بالنفي أو الإثبات.

٢ - إن طريق النفس في الوصول إلى الحقيقة، هو طريق الصوفية، وهو طريق الذوق والقلب، لا طريق العقل والمنطق والبرهان. فلقد اختلفت البراهين وتضاربت لدى الفلاسفة. أما طريق النفس والذوق، فهو طريق اليقين. ويذكر الغزالي: أن التصوف، علم وعمل وهو يقول: «كان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم»[1].

ويتميز أهل التصوف بأمرين، الأول أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. ولكن هذه الأحوال تأتي مع مقامات الصوفية، أي مع التجربة الصوفية، ومجاهدة الإنسان لنفسه وأهوائها، والاجتهاد في طاعة الله والتقرب إليه.

إن فكرة الخلق قد جاءت لترفع من قدر الإنسان. فالإنسان ليس من معطيات الوجود، كما يظن القدماء، ولكنه مخلوق مثل سائر المخلوقات. إلا أنه قد تميز بالنفس والذوق، كما تميز بالعقل.

وإذا كان الاستدلال والبرهان هما طريق العقل، فإن التأمل الباطن وتصفية القلب، هما طريق الذوق وكان الغزالي «يؤثر العزلة» حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر، وهو يقول: «وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور، لا يمكن إحصاؤها وإستقصاؤها».

إن الغزالي يعلي من قدر أهل الذوق، يعلي من أخلاقهم وعلمهم. ولم يعد العقل وحده هادياً للإنسان إلى طريق الحق. بل وجب عليه العمل، لتطهير النفس والقلب، «بالكلية، عما سوى الله تعالى».

---

(١) مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد، والشبلي وأبي يزيد البسطامي.

ويقول الغزالي: علمت يقيناً، أن الصوفية هم السالكون لطريق اللّه تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقعين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدّلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

ديكارت وفكرة الخلق في الفلسفة الحديثة:

مثل الغزالي في شكّه في المحسوسات والمتخيّلات، حتى لنجد توافقاً في الأقوال والعبارات. والشكّ عندهما يبدأ بحاسة البصر (خداع البصر)، فإذا نظرنا إلى الكوكب، نراه صغيراً في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار (الغزالي)، ويذكر ديكارت أن الحواس تخدعنا وأنه ليس من الحكمة أن نأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة. وهناك شواهد كثيرة على خداع الحواس. فالأبراج المربعة، تبدو مستديرة عن بعد، والعصا تبدو منكسرة في الماء. . . إلخ واستبدّ الشك بديكارت، حتى أنه ليتساءل: هل هو في حالة صحو أو نوم، وفي حالة شهود أم خيال؟ ويتمادى في الشك، حتى أنه يفترض أن هناك شيطاناً يضلّله. وهو مثل الغزالي، حين يلجأ إلى النفس، لا إلى العالم، لمعرفة الحق سبحانه. وهو يختار العزلة والتأمل، ويرفض منطق الأولين للاستدلال على وجود اللّه. فكم من براهين، وكم من أدلة، وقد يخدعنا العقل، كما تخدعنا الحواس.

ولا يوجد غير طريق واحد أمامنا، هو طريق اليقين، حين تدرك النفس في قرارتها، أن تلك هي الحقيقة، ولا شيء سواها.

وكما يروي الغزالي، قصة شكه ويقينه، أي قصته الذاتية، في المنقذ من الضلال، يرويها ديكارت في المقال في المنهج والتأملات في الفلسفة الأولى. ويذكر ديكارت، أننا نعرف اللّه من آثاره في المخلوقات، وأن النفس الإنسانية، فيها هذا الأثر. وهو الفكرة الفطرية عن الكائن اللامتناهي. وكانت هذه الفكرة سائدة في العصور الوسطى، وهي أننا لا نعرف اللّه في طبيعته، بل من خلال

آثاره، التي تركها على كل مخلوقاته وبالتالي في قلوبنا. وما علينا الا أن نتأمل في ذاتنا، لندرك هذا الأثر، وهذه الفكرة.

إن النظرية الفطرية التي يقول بها ديكارت، تعتبر دعامة أساسية لعلم اللاهوت في العصر الوسيط. وهم يؤيدونها بقولهم، أنه ما من إنسان أو مجتمع أو شعب، إلا وصرح بفكرة الألوهية التي يجب أن تكون فطرية في كل نفس إنسانية.

إن خطيئة آدم، لم تمح من نفوسنا هذه الفكرة الفطرية. كذلك، فإن اعتقاد أرسطو، بأن كل ما في الذهن، يأتينا عن طريق الحواس، ليس اعتقاداً صحيحاً تماماً.

مثل هذه الآراء كانت شائعة في عصر ديكارت، قال بها الأب مرسين، والكاردينال دي بيرول وغيرهم، من الذين يذكرهم الأستاذ جلسون في كتابه. . «دور الفكر الوسيطي في تكوين مذهب ديكارت» (باريس ١٩٥١).

ولقد استخدم القديس أنسلم، فكرة اللّه الفطرية في دليله الأنطولوجي. وربما لا يستطيع الإنسان العادي، أن يفكر في وجود كائن لا متناهي، بحيث لا يوجد أكبر منه. ولكن كل إنسان يتصور أن اللّه هو الموجود، الذي لا يقابله موجود آخر وبالتالي، فإن الوجود يكون متضمناً بالضرورة في فكرة الألوهية، أي أن اللّه هو الكائن الأوحد، الذي تحتوى ماهيته وجوده، لأنه الموجود بذاته، أو هو علة لذاته causa sui إن فلسفة ديكارت قد تأثرت بالكثير من آراء ونظريات فلاسفة العصر الوسيط. وفي نظرنا، أن الصلة التي استمرت بين الفلسفة الحديثة وفلسفة العصر الوسيط، كانت نتيجة القول بالخلق، وأنه لا يمكن تفسير الوجود، إلا بوصفه خلقاً. ومهما أراد ديكارت أن يفصل بين الدين والفلسفة الأولى، فإنه انطلق في تأملاته في الفلسفة الأولى، من المنطق الديني، وهو أنه كائن مخلوق وناقص، وأن اللّه الخالق، يجب أن يكون هو الكامل والامتناهي.

٤ ـ في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

إن الفلسفة بصفة عامة، ليست إلا التفكير العقلي المتعمق المتزن، الذي يرشد الإنسان إلى الطريق الأقوم في السلوك. وهذا من أفضل نعم اللّه تعالى على

الإنسان، حيث يرفع رتبته فوق الحيوان والنبات والجماد. وكانت الفلسفة وما زالت إحدى الدلائل العظمى على رقي أي مجتمع يتحلى بها.

وبالنسبة للعرب لم تكن لديهم في جاهليتهم فلسفة متخصصة، لكن ورد فكر أدبي لا يخرج عن كونه حكماً قصيرة وأشعاراً تمجّد صفات الشهامة والكرم وبالرغم من أن معظم سكان جزيرة العرب كانوا من عبدة الأصنام، فقد كان هناك أهل كتاب، كقبائل اليهود في المدينة وما حولها، أو كالنصاري الذين اشتهروا بالرهبانية. وقد ساد في الشام مذهب اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة، وفي العراق مذهب النساطرة الذين قالوا بالطبيعتين.

وقد غلبت في الشام الحضارة اليونانية، فقد ترجمت هناك إلى السريانية بعض كتب الفلسفة اليونانية.

وفي العراق سادت الحضارة الفارسية، حيث انتشرت تعاليم مذهب مجوسي هو مذهب المانوية في القرن الثالث الميلادي. وكان صاحبه ماني يرى العالم شراً يجب الخلاص منه بالزهد والرهبنة. وقد ادعى النبوة وكثر أتباعه وسموا أنفسهم فيما بعد بالصابئة، وكان لهم أثر في انتشار الزندقة في العصر العباسي.

وكانت عزلة العرب عن الشعوب المجاورة قبل الإسلام، هي السبب الحقيقي، الذي حال بينهم وبين الاشتغال بالفلسفة. هذا بالاضافة إلى مصارعتهم الفناء في تلك البيئة القاحلة، ومن واجب الإنسان أن يحيا قبل أن يتفلسف.

غير أن خصائص التفكير النظري كانت كامنة في نفوس العرب، مثل بقية البشر فليس حقاً ما زعمه بعض المستشرقين من أمثال «رينان» من أن العرب لم يكن لديهم ميول فلسفية بطبيعتهم؛ حيث إن العقلية الشرقية أو السامية، بعيدة عن الغوص وراء النظريات والحقائق، وهي المادة الأولى للبحوث الفلسفية.

ولا يستطيع أحد من الذين وصفوا اليونان بالتفلسف، أن ينكر أن هؤلاء لم يتأثروا بالشعوب الشرقية من مصريين وكلدانيين وغيرهم. ومن خصائص التفكير الإنساني أنه واحد في كل مكان، كما أنه ينتقل من حضارة إلى حضارة.

وقد أصبح ضرباً من الأساطير في عصرنا الحديث، أن يفرق باحث بين عقلية

سامية وعقلية آرية، ففي مقدرة كل شعب أن يبتكر فكراً فلسفياً إن أتيحت له الظروف الملائمة. وصار من مسلّمات هذا العصر أن الأجناس لا تختلف بحال في التركيب البيولوجي والعقلي، مع اختلافها في اللغة والظروف التاريخية والاجتماعية.

فلما ظهر الإسلام بنوره الوهاج أتيحت الفرصة للعرب أن يكونوا ورثة الإغريق، وأن يضيفوا ويبتكروا ويتفلسفوا. وليس هذا ادعاء، فهذا تراث العرب شاهد على صدق هذه الفكرة، وما زالت آثاره شديدة الوضوح في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى وفي العصر الحديث.

وكان لآيات الكتاب العزيز تأثير في نفوس الناس، بحيث بهرت بفصاحتها قبائل العرب، كما أبرزت المناهج الضالة للوثنيين وغيرهم، مع الارشاد إلى المنهج الصحيح والطريق السويّ. وبذلك كان القرآن الكريم مبعث حركة فكرية بين العرب وغيرهم من الأجناس الأخرى.

وكان لاستقرار المسلمين في البلاد المفتوحة، أثر في تسرب الأفكار الفلسفية الأجنبية إلى الفكر الإسلامي. وكان لا بد من مجابهة الشاكين والضالين ومن هنا تدرج المسلمون إلى التفكير الفلسفي والمنطقي.

وليس هناك ما يمنع من تسمية هذه الفلسفة «فلسفة إسلامية»، باعتبار أن الإسلام دين وحضارة معاً. ولم تكن هذه الفلسفة من ابتكار عقول المسلمين وحدهم؛ حيث أن الإسلام قد ضم تحت لوائه شعوباً وقبائل وأجناساً شتّى، وكان لها جميعها فضل المساهمة في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي.

ولم تنقطع صلة الفلسفة الإسلامية بالدين، لأنه إذا تآخى الدين والفلسفة صار ذلك أدعى إلى تمكنه في النفس. وبذلك حاولت هذه الفلسفة التوفيق بين العقل والشرع، وبحثت الصلة بين الخالق والمخلوق، والواحد والمتعدد. كما نظرت إلى الوجود بأكمله نظرة كلية نتج عنها الخوض في مسائل: العقل والنفس والزمان والمكان والمادة والحياة والمعرفة والسعادة.

ولم تقتصر الفلسفة الإسلامية على ما سبق، بل اقتحمت ميادين العلوم العملية

كالسياسة والطب والكيمياء والفلك والموسيقى، كما بحثت مسائل الأخلاق والتصوف.

وكان للفلسفة الإسلامية كذلك رجال عظماء، فكروا وابتكروا. ومن أبرزهم: الفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد وأبو بكر الرازي والغزالي، وهذا يوجب علينا نحن الأحفاد أن نتحلى بفكرهم ونحافظ عليه ونطوره ونزيد عليه، وأن نعتبر هذا الفكر الفلسفي الإسلامي أمانة في أعناقنا.

٥ ـ الفكر السني

التعريف بأهل السنة

تثبت كتب الفرق أن أهل السنة والجماعة، هم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم. كما تقسمهم هذه الكتب إلى ثمانية أصناف هي كما يلي حسب ما يعتقدون:

(١) صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة، وأحكام الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وشروط الاجتهاد، والإمامة والزعامة. وقد كان منهجهم في هذا منهج الصفاتية من المتكلمين الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة.

(٢) أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث. وهم الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية، تبرأوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل. وأثبتوا الحشر من القبور، مع إثبات السؤال في القبر، ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي هي دون الشرك.

وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على الكفرة. كما أقروا بإمامة أبي بكر، وعمر وعثمان وعلي. وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرأوا من أهل الأهواء الضالة. ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة، وجواز المسح على الخفين، ووقوع الطلاق الثلاث، وتحريم زواج المتعة، ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية.

من أنصار هذا الصنف: أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وأبي ثور وابن حنبل، وأهل الظاهر، وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية، ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

(٣) قوم أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي عليه الصلاة والسلام، وميزوا بين الصحيح والسقيم منها، وعرفوا أسباب الجرح والتعليل، ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

(٤) قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف، وجروا على سمت أئمة اللغة، مثل: الخليل بن أحمد، وأبي عمرو بن العلاء، وسيبويه، والفراء، والأخفش، والأصمعي، والمازني، وأبي عبيد، وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين من الذين لم يشب علمهم شائبة من ضلال القدرية أو الرافضة أو الخوارج فمن مال منهم إلى أهل الأهواء الضالة لم يكن من أهل السنة، ولا كان قوله حجة في اللغة ولا في النحو.

(٥) قوم أحاطوا علماً بوجوه القراءات للقرآن، وبوجوه تفسير آيات القرآن، وتأويلها وفق مذاهب أهل السنة، دون تأويلات أهل الأهواء الضالة.

(٦) الزُهّاد الصوفية، الذين أبصروا فأقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور، وقنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسئول عن الخير والشر، ومحاسب على مثاقيل الذر، فأعدوا خير الاعداد ليوم المعاد. ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه، والإعراض عن الاعتراض عليه: ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. والله ذو الفضل العظيم﴾.

(٧) قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة، يجاهدون أعداء المسلمين، ويحمون حمى المسلمين، ويدافعون عن حريمهم وديارهم، ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة. وهم الذين قال الله فيهم: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا. وإن الله لمع المحسنين﴾.

(٨) عامة أهل البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة، دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة. وهذا الصنف من العامة قد اعتقدوا تصويب

علماء السنة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد، والوعد والوعيد، وقلدوهم في فروع الحلال والحرام، ولم يعتقدوا شيئاً من بدع أهل الأهواء الضالة، وقد سموا لدى الصوفية: «حشو الجنة».

ويمكن القول: إن أهل السنة والجماعة، منهم فقهاء وقراء ومحدِّثون ومتكلِّمون وكلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته، وفي أبواب النبوة والامامة والآخرة، وفي سائر أصول الدين، وفي إباحة ما أباحه القرآن الكريم وتحريم ما حرّمه، مع قبول ما صحّ من سنة رسول اللّه صلى الله عليه وسلم. وبما اختلفوا في الحلال والحرام من فروع الأحكام، لكن دون تضليل ولا تنسيق كما تفعل الفرق الأخرى.

٦ ـ تحديد أمة الإسلام

هناك خلاف في تحديد الذين يدخلون بالاسم العام في ملّة الإسلام. فيرى أبو قاسم الكسبي المعتزلي المتوفى عام ٣١٩ هـ، أن «أمة الإسلام» تقع على كل مقر بنبوة محمد صلى اللّه عليه وسلم، وأن كل ما جاء به حق، كائناً قوله بعد ذلك ما كان.

ويذهب الكرامية مجسمة خراسان، إلى أن «أمة الإسلام» جامعة لكل من أقر بشهادتي الإسلام لفظاً. وقالوا: كل من قال: «لا إله إلا اللّه، محمد رسول اللّه»، فهو مؤمن حقاً، ويعتبر من أهل ملة الإسلام، سواء كان مخلصاً فيه، أو منافقاً مضمراً للكفر فيه والزندقة. ويزعم الكرامية أيضاً، أن المنافقين في عهد النبي عليه السلام، كانوا مؤمنين حقاً، وأن ايمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة، مع اعتقادهم النفاق واظهار الشهادتين.

وينتقض رأي الكعبي ورأي الكرامية، بقول العيسوية من يهود أصبهان فهم يقرون بنبوة محمد صلى اللّه عليه وسلم، وبأن كل ما جاء به حق، ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب، لا إلى بني إسرائيل. وهم من أجل هذا غير معدودين في فرق الإسلام.

كما ينتقض الرأيان أيضاً، بما ذهب إليه قوم من موشكانية اليهود، من أن محمداً رسول اللّه إلى العرب، وإلى سائر الناس ما خلا اليهود، وأن القرآن حق،

وأن كل ما جاء به من الأذان والاقـامة والصلوات الخمس وصيـام رمضان وحـج الكعبـة، كل ذلـك حق مشروع للمسلمين دون اليهـود، وربمافعـل ذلك بعض الموشكانية، كما أقروا بشهادتي أن لا إله إلا اللّه، وأن محمداً رسول اللّه، وأقروا بأن دينه حق، ومع هذا فليس الموشكانية من أمة الإسلام، لاعتقادهم بأن شريعة الإسلام لا تلزمهم.

ويرى قوم آخرون تحديد «أمة الإسلام» بكل من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبـة المنصوبـة بمكة. وقـد ارتضى هذا بعض فقهـاء الحجـاز، لكن أنكـره أصحاب الرأي ـ وقد صحح أبو حنيفة إيمان من أقر بوجوب الصـلاة إلى الكعبة وشك في موضعها ـ أما أصحاب الحديث فهم لا يصححون إيمان من شـك في موضع الكعبـة، وكذلـك لا يصححون إيمـان من شك في وجـوب الصلاة إلى الكعبة.

والمختـار لدى أهـل السنة، أن «أمـة الإسلام» تجمـع كل من أقـر بحـدوث العالم، وتوحيد صانعه، وقدمه، وصفاته، وعدله، وحكمته، ونفي التشبيه عنه، وبنبوة محمد صلى اللّه عليه وسلم، ورسالته إلى الكافة، وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها.

ويكون سنياً موحداً من أقرّ بذلك دون أن يَشُوبه ببدعة تؤدي إلى الكفر. فـإن ضَمَّ إلى هذا بدعة شنعاء ينظر. فإن كان على بدعة الباطنية أو البيانية أو المغيرية، أو الخطابية الذين يعتقدون الهية الأئمة أو الهية بعض الأئمة، او كان على مذاهب الحلول، أو مذاهب التناسخ، أو على مذهب الميمونية من الخوارج الذين أباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو على مذهب اليزيدية من الأباضية الذين يرون أن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان، أو أباح ما قد نص القرآن على تحريمه، أو حرم ما أبـاحه القـرآن، نصاً لا يحتمـل التأويـل ـ وكل أولئـك ليسوا من أمـة الإسلام، ولا كرامة لهم.

أمـا إن كانت بـدعة من جنس بـدعة المعتـزلـة، أو الخـوارج، أو الـروافض

الإمامية، أو الزيدية، أو من بدع النجارية، أو الجهمية، أو الضرارية، أو المجسمة ـ فهو على هذا من أمة الإسلام في بعض الأحكام.

ويترتب على هذا، جواز دفنه في مقابر المسلمين، وعدم منعه حظه من الفيء والغنيمة، إن قام بدوره في الجهاد مع المسلمين، وعدم منعه من الصلاة في المساجد. لكن لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه، ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه لامرأة سنية كما لا يحل للسني أن يتزوج إمرأة من هذا الفريق إذا كانت تؤمن بمعتقداتهم وتعمل بها.

ويستشهد أهل السنة هنا بقول الإمام علي للخوارج: «علينا ثلاثة: لا نبدؤكم بقتال، ولا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم من الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا».

٧ ـ أسس اختلاف الفرق الإسلامية

في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كان أهل الإسلام متفقين على أصول الشريعة وفروعها، ما عدا المنافقين، لكنهم بدأوا يختلفون يوم وفاة الرسولِ عليه السلام، حيث رأى بعضهم أنه لم يمت، وإنما أراد الله تعالى رفعه إليه كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام إليه، وقد تمكن أبو بكر الصديق رضي الله عنه من إزالة هذا الخلاف حين تلا عليهم قول الله تعالى لنبيه: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾. كما قال أبو بكر لهم: من كان يعبد محمداً فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت.

وحدث خلاف بعد هذا في مكان دفنه عليه السلام. فرأى أهل مكة رده إلى بلدة مكة، حيث إنها مولده ومبعثه وقبلته وموضع نسله وبها قبر جده إسماعيل عليه السلام. ورأى أهل المدينة دفنه بالمدينة، حيث إنها دار هجرته ودار أنصاره. ونبع رأي ثالث يقول بنقله عليه السلام إلى أرض القدس، ليدفن ببيت المقدس عند قبر جده إبراهيم الخليل عليه السلام. وقد استطاع أبو بكر أن يحسم الخلاف بما رواه من حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول: «الأنبياء يدفنون حيث يقبضون». ولهذا تم دفنه في حجرته بالمدينة.

وتطرق الخلاف بعد هذا إلى موضوع «الإمامة» ونادى الأنصار ببيعة سعد بن

عبادة الخزرجي. وردت قريش بأن الإمامة لا تكون إلا في قريش وأذعن الأنصار لذلك، لا سيما حين سمعوا حديث الرسول عليه السلام: «الأئمة من قريش» وقد استمر هذا الخلاف عبر القرون، حيث ذهب الخوارج إلى جواز الإمامة في غير قريش.

وتوالت الخلافات بعد هذا بين المسلمين في شأن أرض فدك وهي قطعة أرض تركها النبي، ولم يوافق أبو بكر على أن ترثها فاطمة بنت الرسول، لأن الأنبياء لا يورثون، فما تركوه صدقة. كذلك ترك المسلمون الخلاف على قتال مانعي وجوب الزكاة، وأخذوا بحكم أبي بكر الصديق في وجوب قتالهم.

واشتغل المسلمون بعد هذا، بقتال طليحة بن خويلد الأسدي، وكان صحابياً فارتد وتنبأ. لكن المسلمين هزموه حتى لجأ إلى الشام. ثم رجع في أيام عمر إلى الإسلام، وشهد مع سعد بن أبي وقاص، حرب القادسية، وشهد بعد ذلك حرب نهاوند وقتل بها شهيداً عام ٢١هـ.

وكان لا بد للمسلمين بعد ذلك، من مواجهة حركات الانشقاق الأخرى، لدى كل من مسيلمة الكذاب باليمامة، وسجاح بنت الحارث، والأسود العنسي وهؤلاء ادعوا النبوة، فتمكن المسلمون من قتالهم وهزيمتهم.

هذا بالإضافة إلى مواجهة المسلمين، لقوم مرتدين، فقاتلوهم حتى ردُّوهم إلى المنهج القويم. ثم قاتلوا الروم والعجم، وتوالت الفتوح، وكتب لهم النصر على مخالفيهم. وكان هذا مظهراً من مظاهر الاتحاد بين أمة الإسلام، يتجلى في مجابهتهم لمخالفيهم في الداخل وفي الخارج.

كذلك كان من مظاهر اتحاد المسلمين آنذاك، اتفاقهم على كلمة واحدة في: أبواب العدل والتوحيد، والوعد والوعيد، وفي سائر أصول الدين. وهم في هذا ينهجون منهج القرآن الكريم، ويحتذون حذو السنة الصحيحة، في كل أمورهم صغيرها وجليلها.

ولربما حدث اختلاف بين المسلمين، لكنه في ذلك الوقت، لم يكن يتجاوز فروع الفقه، كميراث الجد مع الأخوة والأخوات من الأب والأم أو من الأب ومثل العول والكلالة والرد، وتعصيب الأخوات من الأب والأم، أو من الأب مع البنت

أو بنت الابن. ومثل جر الولاء، ومسألة الحرام وما أشبه هذا. وكل اختلاف في هذه الأمور لم يورثهم تضليلاً ولا تفسيقاً، في أيام أبي بكر، وعمر وست سنين من خلافة عثمان.

وقد دب بين المسلمين الخلاف، في أمر عثمان رضي الله عنه، لأمور نقموها منه، ومن هنا وجد بعضهم المبرّر، فاجترأوا عليه وقتلوه ظلماً. وحدث اختلاف في تحديد قاتليه لم يحسم الحسم الكافي في التاريخ.

وحدث اختلاف بعد هذا، فيما كان من شأن علي وأصحاب الجمل، ومعاوية وأهل صفين، وفيما حدث من حكم الحكمين أبي موسى الأشعري، وعمرو بن العاص. وما زال لهذه القضايا آثارها الواضحة في وجود خلاف بين صفوف المسلمين.

ويتوالى بعد هذا، في زمان المتأخرين من الصحابة، خلاف القدرية في القدر والاستطاعة، وتمثل هذا في آراء كل من: معبد الجهني المتوفى عام ٨٠هـ، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم. ولم يقف الصحابة الموجودين حينذاك، مكتوفي الأيدي، من بدع هؤلاء، بل تبرأ منهم: عبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبو هريرة وابن عباس، وأنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وعقبة بن عامر الجهني وزادوا على التبرؤ، بأن أوصوا أخلافهم بعدم التسليم على القدرية، والامتناع عن الصلاة على جنائزهم، وعدم عيادة مرضاهم.

وفي أيام الحسن البصري، وقع خلاف بينه وبين واصل بن عطاء الغزال في القدر، وفي المنزلة بين المنزلتين. وانضم إلى واصل، عمرو بن عبيد بن باب، وأخذ ببدعته. واتخذ الحسن موقفاً منهما بأن طردهما من مجلسه العلمي. وقد اتخذا هما أيضاً موقفاً بأن اعتزلا إلى سارية من سواري مسجد البصرة. وأطلق عليهما وعلى أتباعهما «معتزلة» إذ إنهم اعتزلوا قول الأئمة، وذهبوا إلى أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر.

وفي هذه الأحوال، يتفجر مذهب الروافض، وقد أظهرت السبئية منهم بدعتهم في زمان علي رضي الله عنه. وقال بعضهم لعلي: أنت الإله. فأحرق علي قوماً

منهم، ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن. ويرى أهل السنة أن هذا الفريق ليس معدوداً من فرق الإسلام، إذ إنهم سموا علياً إلهاً.

وبعد زمان علي افترقت الروافض إلى أربعة أصناف: زيدية، وإمامية، وكيسانية وغلاة. وانشقت كل فرقة من هؤلاء إلى فرق وشراذم. وكل فرقة منهما يكفر سائرها. وعليه فإن جميع فرق الغلاة من هؤلاء خارجون عن فرق الإسلام. ويستثنى من هؤلاء فرق الزيدية والإمامية. فهم معدودون في فرق الأمة.

ويتوالى انبثاق الفرق: فتظهر النجارية بالري، وتنقسم شيعاً يكفر بعضها بعضاً. كما انبثقت البكرية والضرارية والجهمية مقارنة لظهور بدعة واصل بن عطاء، ثم ظهرت الكرامية المجسمة بخراسان، والباطنة وهي ليست من فرق الإسلام.

وانشعبت الزيدية من الرافضة إلى ثلاث فرق كبرى هي: الجارودية، والسليمانية، والبترية، وكلها يجمعها الاعتقاد في إمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، في أيام خروج زيد زمن هشام بن عبد الملك المتوفى عام١٢٥هـ.

وكذلك انقسمت الكيسانية من الروافض، إلى فرقتين أساسيتين: فرقة تزعم أن محمد بن الحنفية حي لم يمت، وهم على انتظاره كما يزعمون أنه المهدي المنتظر وفرقة تقر بإمامته في وقته، وبموته، وينقلون الإمامة بعد موته إلى غيره، لكنهم يختلفون بعد هذا في المنقول إليه.

وتفرعت الإمامية إلى خمس عشرة فرقة. وهي: المحمدية، والباقرية، والناووسية، والشميطية، والعمارية، والإسماعيلية، والمباركية، والموسوية، والقطعية، والاثنا عشرية، والهشامية، والزرارية، واليونسية، والشيطانية، والكاملية، وهذه الأخيرة أفحش تلك الفرق قولاً في علي وفي سائر الصحابة رضوان الله عليهم.

وبهذا صارت الروافض عشرين فرقة: ثلاث للزيدية، واثنتان للكيسانية، وخمس عشرة للإمامية، وللروافض غلاة، قالوا بإلهية الأئمة، وأباحوا محرمات الشريعة، وأسقطوا وجوب فرائض الشريعة. وهؤلاء الغلاة هم: البيانية،

والمغيرية، والجناحية، والمنصورية والخطابية، والحلولية، ومن جرى على منهجهم. وهؤلاء ليسوا معدودين من فرق الإسلام حقيقة، وإن كانوا متسبين إليه ظاهراً.

ووسط هذه العواصف برز الخوارج إلى المسرح واختلفوا وانقسموا كما هي العادة، فصاروا عشرين فرقة هي: المحكمة الأولى والأزارقة، والنجدات، والصفرية، والعجاردة. ثم تشعبت العجاردة إلى: الخازمية، والشعيبية، والمعلومية، والمجهولية، والمعبدية، والرشيدية، والمكرمية، والحمزية، والإبراهيمية، والواقفة، والميمونية من العجاردة ليست من فرق الإسلام، لأنها ذهبت مذهب المجوس في إباحة نكاح بنات البنات وبنات البنين.

وانقسمت الاباضية من الخوارج إلى: حفصية، وحارثية، ويزيدية وأصحاب طاعة لا يراد اللّه بها واليزيدية منهم ليست من فرق الإسلام لما ذهبت إليه من القول أن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان بنبي يبعث من العجم.

وقد انقسمت المعتزلة أيضاً إلى عشرين فرقة، وكل فرقة منها تكفر سائرها وهي: الواصلية، والعمروية، والهذلية، والنظامية، والمردارية، والمعمرية، والثمانية، والجاحظية، والخابطية والحمارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح قبة، والمريسية، والكعبية، والجبائية، والهاشمية المنسوبة إلى أبي هشام الجبائي. فهذه اثنتان وعشرون فرقة: منها فرقتان ليستا من فرق الإسلام، وهما الخابطية والحمارية.

ويأتي بعد المرجئة، وهم ثلاثة أصناف: الصنف الأول هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان. وبالقدر على مذاهب القدرية. وبذلك كانوا معدودين في القدرية والمرجئة، مثل أبي شمر المرجىء، ومثل محمد بن شبيب البصري، ومثل الخالدي. والصنف الثاني هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان، مع الميل إلى قول جهم في الأعمال والأكساب، وبهذا غدوا من جملة المرجئة والجهمية. والصنف الأخير خالصون في الإرجاء من غير قدر. وهم خمس فرق: يونسية، وتمسانية، وثوبانية، وتومنية ومريسية.

وانشعبت النجارية بالري إلى أكثر من عشر فرق، لكن يرجع معظمها إلى

ثلاث فرق رئيسية وهي: برغوثية، وزعفرانية، ومستدركة. وكذلك فإن الكرامية بخراسان ثلاث فرق هي: حقائقية، وطرائقية، وإسحاقية، ولكن لا يكفر بعضها بعضاً، ولذا عُـدَّت الكراميـة فرقـة واحدة. وهنـاك أيضاً ثـلاث فرق لم تتشعب فصارت كل منها فرقة واحدة لا غير وهي: البكرية، والضرارية، والجهمية.

ونخلص من هذا الانقسام، إلى أن عدد هذه الفرق اثنتان وسبعون فرقة، كما أراده كتاب الفرق. فمنها عشرون روافض، وعشرون خوارج، وعشرون قدرية، وعشرون مرجئة، وثلاث نجارية، ثم بكرية، وضرارية، وجهمية، وكرامية.

ويشير كُتَّابُ الفرق من أهل السنة إلى أن الفرقـة الثالثـة والسبعين، هي أهل السنة والجماعة، من فريقي الرأي والحديث، وفقهاء هذين الفريقين، وقراؤهم، ومحدثوهم، ومتكلمو أهل الحديث منهم: فهم متفقون في أصول الدين، وربما اختلفوا في بعض الفروع التي ليس فيهـا نص صريـح. وهؤلاء أيضاً لم يخلطوا آراءهم بشيء من بدع الفرق الاثنتين والسبعين التي ذكـرت من قبل، ولا سيمـا الغلاة منهم.

٨ ـ الحديث المأثور في افتراق الأمة

قد ورد لدى كُتَّاب الفرق الإسلامية. حـديث رواه أبو هـريرة عن رسـول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أنه قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».

وروى عبد اللّه بن عمرو بن العاص، عن النبي عليه السلام أنه قال: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، تزيد عليهم ملة، كلهم في النـار إلا ملة واحـدة، قـالـوا: يـا رسـول اللّه، ومـا الملة التي تتغلب؟ قـال: مـا أنـا عليـه وأصحابي».

وروى عن أنس بن مالك عن الرسول عليه سلام: «إن بني إسـرائيل افتـرقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة».

ويضاف إلى هذه الأسانيد رواية أبي الدرداء، وجابر، وأبي سعيد الخدري،

وأبي بن كعب، وأبي أمامة، وواثلة بن الأسقع، وهكذا نجد لهذا الحديث أسانيد كثيرة عن الصحابة رضي اللّه عليهم. وكذلك روي عن الخلفاء الراشدين، أنهم ذكروا افتراق الأمة بعدهم فرقاً، وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة، وسائرها على الضلال في الدنيا والبوار في الآخرة، ومن أجل تعدد روايات هذا الحديث ذهب بعض الباحثين إلى صحته، وعلى العكس من هذا يرى آخرون أن في إسناده ضعفاً مع تعدد هذا الإسناد.

وقد روي عن رسول الله صلى اللّه عليه وسلم، أنه ذَمَّ القدرية، وأخبر أنهم مجوس هذه الأمة: كما روي عنه ذم المرجئة مع القدرية. وكذلك روي عنه ذم المارقين وهم فرقة الخوارج. وقد تابع الصحابة هذا المنهج حيث ذموا القدرية والمرجئة والخوارج المارقة، ولا سيّما خوارج النهروان، الذين برىء منهم الإمام علي في خطبته «الزهراء».

ولم يرد النبي عليه السلام بالفرق المذمومة، التي هي من أهل النار، فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين. فهناك من يصوب المجتهدين كلهم في فروع الفقه، وهناك من يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه وتخطئة الباقين من غير تضليل منه للمخطىء فيه.

وإنما أراد الرسول عليه السلام، بذكر الفرق المذمومة، فرق أصحاب الأهواء الضالة، وهم الذين كانوا على خلاف شديد مع الفرقة الناجية، في أبواب العدل والتوحيد، أو الوعد والوعيد، أو القدر والاستطاعة، أو تقدير الخير والشر، أو الهداية والضلالة، أو الإرادة والمشيئة، أو الرؤية والادراك، أو أسماء اللّه عز وجل وصفاته، أو التعديل والتجوير، أو النبوة وشروطها.

فهذه الأبواب وأمثالها، هي مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، من فريقي الرأي والحديث، على أصل واحد، وقد خالفهم فيها أهل الأهواء من: القدرية والخوارج والروافض والنجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة ومن جرى على نهجهم من فرق انحرفت عن روح الإسلام. ولم يكتف هؤلاء بالاختلاف مع أهل السنة ومع الفرق الأخرى، لكنهم ضلّلوا وكَفّروا كل مختلف معهم في الرأي، سواء فيما يتصل بالأصول أم الفروع.

ومن أجل هذا يرد كتاب الفرق، تأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة إلى الاختلاف في العقائد مع التكفير والتضليل دون الاختلاف في الفروع الفقهية من غير تكفير ولا تضليل. ومن المعلوم أن أئمة الفقه اختلفوا في الأحكام الفرعية الفقهية، التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع.

٩ ـ منهج أهل السنة بين الفرق

يعتقد أهل السنة، أن النبي أخبر بأن أمته ستفترق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة، واحدة منها ناجية، وهي التي تسير على منهج النبي وأصحابه. ويقول البغدادي بناء على هذا: «لسنا نجد اليوم من فرق الأمة، من هم على موافقة الصحابة رضي اللّه عنهم، غير أهل السنة والجماعة، من فقهاء الأمة ومتكلميهم الصفاتية، دون: الرافضة، والقدرية، والخوارج، والجهمية، والنجارية، والمشبهة، والغلاة، والحلولية».

ومن رأي أهل السنة، أن القدرية لا يمكن أن يكونوا موافقين للصحابة وقدطعن زعيمهم النظّام في أكثر الصحابة، كما أسقط عدالة عبد اللّه بن مسعود، ونسبه إلى الضلال، من أجل روايته عن الرسول عليه السلام: «إن السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه». وكذلك روايته انشقاق القمر ولم يكن هذا من النظّام إلا إنكاراً لمعجزات النبي عليه السلام.

ومن أخطاء النظّام أيضاً، طعنه في فتاوى عمر رضي اللّه عنه، لأنه حدَّ في الخمر ثمانين، ونفى نصر بن الحجاج إلى البصرة حين طاف فتنة نساء المدينة به. ويدل هذا من النظّام على قلة غيرة على الحرم.

وقد طعن النظّام كذلك في فتاوى علي رضي اللّه عنه، لقوله في أمهات الأولاد، ثم قوله: «رأيت أنهن يبعن» وقال عن عليّ: من هو حتى يحكم برأيه؟ مع أن المسألة اجتهادية، وأيضاً فإنه ثلب عثمان رضي اللّه عنه؛ لقوله في إحدى مسائل المواريث وهي الملقبة بـ «الخرقاء» بقسم المال بين الجد والأم والأخت ثلاثاً بالسوية. ونسب النظّام، أبا هريرة رضي اللّه عنه، إلى الكذب، لأن الكثير من رواياته على خلاف مذهب القدرية.

ومن انحراف النظّام في التفكير أيضاً، أنه طعن في فتاوى كل من أفتى من

الصحابة بالاجتهاد، متعللاً بأن ذلك منهم كان لأجل أمرين: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم، وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. ويدل هذا منه على نسبته أخبار الصحابة إلى الجهل أو النفاق. فالجاهل بأحكام الدين عنده كافر، والمتقي للخلاف بلا حجة عنده منافق كافر، أو فاسق فاجر، وكلا الفريقين من أهل الخلود في النار، فأوجب ظلماً على أعلام الصحابة الخلود في النار. يضاف إلى هذا إبطاله إجماع الصحابة، لأنه ليس حجة عنده، كما أنه أجاز اجتماع الأمة على الضلالة. ومن هنا فقد انتفى أن يكون على منهج الصحابة.

ويرى أهل السنة أن زعيم القدرية وهو واصل بن عطاء، لم يكن كذلك على سنن الصحابة، فقد كان يشك في عدالة علي وابنيه، وابن عباس، وطلحة، والزبير، وعائشة، وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين وأثر عنه أنه قال: لو شهد عندي، علي وطلحة، على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما، لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه.

فمن الجائز على أصله هذا: أن يكون علي وأصحابه فاسقين مخلَّدين في النار، وأن يكون الفريق الآخر وهم الذين كانوا أصحاب الجمل، في النار خالدين. وحاصل ما رآه واصل إنما يؤدي إلى الشك في عدالة علي، وطلحة والزبير، مع أن النبي عليه الصلاة والسلام يشهد لهؤلاء الثلاثة بالجنة، هذا بالإضافة إلى دخولهم في أصحاب بيعة الرضوان الذين قال اللّه تعالى فيهم: ﴿لقد رضي اللّه عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة. فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾.

ومن هؤلاء القدرية، عمرو بن عبيد، الذي ينهج نهج واصل في فريقي الجمل بل زاد عليه القول بالقطع على فسق كل فرقة من الفريقين. فقد قطع واصل بفسق أحد الفريقين، ولم يكن يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أنصار علي، والآخر من أصحاب الجمل. أما عمرو بن عبيد فقد اعتقد فسق الفريقين معاً، لأنه لم يقبل شهادة الجماعة منهم، سواء كانوا من أحد الفريقين، أو كان بعضهم من حزب علي وبعضهم من حزب الجمل.

ويترتب على ما قرّره عمرو من أصل هنا، أن يكون علي وابناه، وابن عباس،

وعمار وأبو أيوب الأنصاري، وخزيمة بن ثابت الأنصاري ـ الذي جعل الرسول شهادته بمنزلة شهادة رجلين عدلين ـ وسائر أصحاب علي، مع طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل، أن يكونوا فاسقين مخلّدين في النار، مع أن فيهم من الصحابة ألوفاً. ويتّضح مدى شناعة رأي عمرو، إذا علم أنه كان مع علي خمسة وعشرون بدرياً، وأكثر أصحاب أُحد، وستمائة من الأنصار، وجماعة من المهاجرين الأولين. وممن غَلَى رأي واصل في هؤلاء الصحابة: أبو الهذيل، والجاحظ.

وقد أعلن أحد رجال أهل السنة استنكاره لهذه المواقف من القدرية، «فقال: كيف يكون مقتدياً بالصحابة من يفسق أكثرهم ويراهم من أهل النار؟ ومن لا يرى شهادتهم مقبولة كيف يقبل روايتهم؟ ومن رد رواياتهم ورد شهاداتهم، خرج من سمتهم ومتابعتهم؛ وإنما يقتدي بهم من يعمل برواياتهم، ويقبل شهاداتهم كدأب أهل السنة والجماعة في ذلك».

ومن جهة نظر أهل السنة أيضاً، فإن الخوارج ليسوا على سنن الصحابة، فقد كان للخوارج آراؤهم الشاذة، في تكفير كثيرين منهم: علي وابناه، وابن عباس، وأبو أيوب الأنصاري، وعثمان، وعائشة، وطلحة، والزبير، وكل من لم يفارق علياً ومعاوية بعد التحكيم، وكل ذي ذنب من الأمة.

وهناك بعض الفرق التي يرى أهل السنة إخراجها من فرق الإسلام وهم غلاة الروافض مثل السبئية والبيانية، والمغيرية، والمنصورية، والجناحية، والخطابية، وسائر الحلولية. فهم في رأي أهل السنة في عداد الوثنيين والحلولنين من النصارى، وليس لهؤلاء بالصحابة أسوة ولا قدوة.

والجارودية من الزيدية يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان وأكثر الصحابة والسليمانية والبترية من الزيدية يكفرون عثمان أو يتوقفون فيه، ويفسقون ناصريه، كما يكفرون أكثر أصحاب الجمل.

والإمامية من الزيدية يزعم أكثرهم، أن الصحابة قد ارتدت بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ما عدا علياً وابنيه وثلاثة عشر منهم، أما الكاملية من الزيدية فيزعمون، أن علياً قد ارتدّ وكفر بتركه قتال المخالفين له.

وقد استنكر أهل السنة أن يكون هناك مواقف للصحابة، من الرافضة والخوارج والقدرية والجهمية والنجارية والبكرية والضرارية. فهؤلاء بأجمعهم يرفضون أحكام الشريعة التي رواها الصحابة، من أجل تكفيرهم. وأصحاب الحديث الذين هم نقلة الآثار والأخبار والتواريخ والسير. وكذلك من أجل تكفيرهم فقهاء الأمة الذين ضبطوا آثار الصحابة وقاسوا فروعهم على فتاوى الصحابة.

ويقوي أهل السنة ما ذهبوا إليه من نفى الإستقامة، عن الخوارج والروافض والجهمية والقدرية والمجسمة وسائر أهل الأهواء الضالة، بأن هؤلاء جميعاً لم يؤثر أن كان منهم إمام في الفقه أو الحديث أو اللغة أو النحو، وليس فيهم من يوثق به في نقل المغازي والتواريخ والسِيَر، كما لا يوجد منهم إمام في الوعظ والتذكير أو التفسير والتأويل.

ويثبت أهل السنة لأنفسهم فضل السبق في هذه المعارف كلها، وهم كذلك لم يردوا الروايات الصحيحة الواردة عن الصحابة، في أحكامهم وسيرهم، ولذا كان أهل السنة هم الأحق بالنجاة.

١٠ ـ إثبات الحقائق والعلوم

ومن الأصول التي اتفق أهل السنة على قواعدها، وضللوا من خالفهم فيها، مسألة «إثبات الحقائق والعلوم» فقد أجمعوا على إثبات العلوم معاني قائمة بالعلماء. وكذلك ضللوا كل نفاة العلم وسائر الأعراض.

ويندرج تحت هؤلاء: فريق السوفسطائية الذين نفوا العلم وحقائق الأشياء كلها. وفريق آخر من هؤلاء شكوا في وجود الحقائق. وفريق ثالث ذهبوا إلى أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، فصححوا جميع الاعتقادات مع ما يوجد بينهما من تنافٍ وتضاد. وقد حكم أهل السنة، بأن أصحاب هذه الآراء الثلاثة كفرة معاندون لموجبات العقول الضرورية.

ومن رأي أهل السنة، أن علوم الناس وعلوم سائر الحيوانات ثلاثة أنواع: علم بدهي وعلم حسي، وعلم استدلالي. فكل من جحد العلوم البدهية أو الحسية الواقعة من جهة الحواس الخمس فهو معاند.

ومن جحد العلوم النظرية الواقعة عن النظر والاستدلال، نظر في أمره، فإذا كان يعتنق مذهب السمنية المنكرة للنظر في العلوم العقلية فهو كافر ملحد، وينطبق عليه حكم الدهرية، لاعتقاده مثلهم قدم العالم وإنكار الصانع، بل إنه يزيد عليهم القول بإبطال الأديان كلها.

وإذا كان ممن يقول بالنظر في العقليات، وينكر القياس في فروع الأحكام الشرعية، مثل أهل الظاهر، لم يقع في الكفر بسبب إنكاره القياس الشرعي.

وتعترف أهل السنة بالحواس الخمس وبمدركاتها، وهي حاسة البصر لإدراك المرئيات، وحاسة السمع لإدراك المسموعات، وحاسة الذوق لإدراك الطعوم، وحاسة الشم لإدراك الروائح، وحاسة اللمس لإدراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة. فالإدراكات الواقعة من جهة هذه الحواس معان قائمة بالآلات المسماة «حواس». وعليه فقد ضللوا الجبائي، إذ يرى أن الإدراك ليس عرضاً ولا معنى، وأنه لا شيء سوى المدرك.

والأخبار التي يلتزم أهل السنة بالعمل بها، ثلاثة أنواع: متواتر، وآحاد ومتوسط بينهما مستفيض.

ويثق أهل السنة في الخبر المتواتر، إذ هو طريق العلم الضروري بصحة ما تواتر عنه الخبر. وذلك إذا كان الأمر المخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحس والضرورة، كالعلم بصحة وجود ما تواتر الخبر فيه، من البلدان التي لم يدخلها السامع مع من أخبرنا عنها. ومثله علمنا بوجود الأنبياء من قبل وجودنا وعلى هذا فقد كفر فريق من السمنية أنكر وقوع العلم من جهة التواتر فالمتواتر هو الذي يستحيل التواطؤ على وضعه، وهو أيضاً يوجب العلم الضروري بصحة مخبره.

ويشترط في أخبار الآحاد أن يصح إسنادها، وأن تكون متونها غير مستحيلة في العقل، وبذلك تكون موجبة للعمل بها، دون العلم، وتصبح بمنزلة شهادة العدول عند الحاكم في إلزامه الحكم بها في الظاهر، وإن لم يعلم حقيقة ما يبطنون وبه أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات، وكذلك سائر أبواب الحلال والحرام. وعلى هذا فقد ضلّل أهل السنة فريقاً من الرافضة والخوارج، أسقطوا وجوب العمل بأخبار الآحاد بصفة عامة.

والخبـر االمستفيض، هو المتـوسط بين المتواتـر في إيجابـه للعلم والعمل. ولكنه يختلف عنه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون علماً مكتسباً نظرياً، والعلم الواقع عن المتواتر يكون ضرورياً غير مكتسب.

وهذا الخبر المستفيض على أقسام: منه أخبـار الأنبياء في أنفسهم. وكـذلك خبر من أخبر النبي بصدقه مكتسباً. ومنه الخبر المنتشر من بعض الناس، إذا أخبر به بحضرة قوم لا يجوز منهم تواطؤ على كذب، وادعى عليهم أحد وقوع ما أخبر عنه بحضرتهم، فإن لم ينكر عليه أحد منهم علم صدقه فيه.

ومن هذا القسم الأخير، علمنا معجزة محمد صلى اللّه عليه وسلم، في تسبيح الحصا في يده، واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وغير ذلك. ما عدا القرآن المعجـز نظمـه؛ فإن ثبـوت القـرآن وظهـوره عليـه وعجـز العـرب والعجم عن المعارضة بمثله معلوم بالتواتر الموجب للعلم الضروري.

ومن الأخبار المستفيضة ما استفاض بين أئمة الحديث والفقه؛ حيث أجمعوا على صحتها، مثل أخبار الشفاعة والحساب والحـوض والميزان. ومنـه الأخبار المستفيضة في كثير من أحكام الفقه، كنصاب الزكاة، وحد الخمر، وحد الرجم، وما أشبه هذا مما أجمع الفقهاء على قبول أخبارها والعمل بمضمونها.

وعليه فقد ضلل أهل السنة كل من خالـف فيها من أهل الأهواء، حيث ضللوا الخوارج في إنكارهم الرجم، وبعض النجدات من الخـوارج الذين أنكـروا حد الخمـر، وضللوا من أنكر المسـح على الخفين. كما أكفـروا من أنكـر الـرؤيـة والحوض والشفاعة وعذاب القبر. وكذا ضللوا الخوارج الذين قطعوا يد السارق، في القليل والكثير، من الحرز وغيره، لردهم الأخبار الصحاح في ذلك.

* * *

ومـمـا أجمع عليـه أهل السنـة في هذا البـاب، هو أن اللّه تعـالى كلّف عباده بمعرفته، وأمرهم بمعرفة رسوله وكتابه، والعمل بما جاء في الكتـاب والسنة من دلائل. وعليه فقد حكموا بتكفير بعض القدرية والرافضة، الذين ذهبوا إلى أن اللّه تعالى لم يكلّف أحداً بمعرفته.

وقد اتفق أهل السنة على أن كل علم كسبي نظري، يجوز أن يجعلنا اللّه تعالى

مضطرين إلى العلم بمعلومه، ومن هنا فقد أكفروا فريقاً من المعتزلة، زعم أن المعرفة بالله عز وجل في الآخرة مكتسبة، من غير اضطرار إلى معرفته.

وأجمع أهل السنة، على أن أصول أحكام الشريعة، هي: القرآن، والسنة، وإجماع السلف. ولذلك أكفروا فريقاً من الرافضة، حيث زعموا أنه لا حجة في القرآن والسنة، مدعين ـ كذباً ـ أن الصحابة قد غيروا بعض القرآن وحرّفوا بعضه.

وكذلك حكم أهل السنة بتكفير الخوارج الذين رَدُّوا جميع السنن التي رواها أصحاب الأخبار، لقولهم بتكفير ناقليها. وأجمع أهل السنة أيضاً، على تكفير النظّام، اذ أنكر حجّية الإجماع، وحجّية التواتر، ولما ذهب إليه من القول بجواز اجتماع الأمة على ضلالة، وجواز أن يتواطأ أهل التواتر على الكذب.

لكن هذا إن دَلَّ على شيء، فإنما يدلُّ على عقل قاصر وأُفُق ضيِّق ونفس مريضة مغرضة، لدى النظّام ومن سار على منهجه. وعلى النقيض من هذا، فإنّه يدلُّ على عقل متفتح وأفق واسع ونفس مطمئنة بالإيمان، وفياضة بالخير، لدى أهل السنة، ومن سار على نهجهم، في الحفاظ على أصول الدين، وفي الحرص على تطبيقه أفضل تطبيق، ما استطاعوا إليه سبيلاً. ونجد صدى لهذا فيما ينادي به المفكرون اليوم من التجديد في الإسلام، فمن مزايا هذا التجديد: تأصيل الذات وتمكينها في دنيا الحقيقة، بربطها دائماً بالمبدأ الأعلى الثابت الذي هو حقيقة الحقائق.

١١ ـ حدوث العالم

١ ـ مفهوم الحادث:

الحادث هو الواقع، وهو أيضاً حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان، وتدل على ما يرى وما لا يرى. والواقعي ضد الوهمي والخيالي من جهة، وضد الضروري من جهة أخرى. كذلك فإن الحادث أو الواقع غير الحق والواجب.

وهناك فرق بين الحدوث الزماني، والحدوث الذاتي. فالزماني هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً، أما الذاتي فهو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير.

٢ ـ مفهوم العالم:

العالم بالمعنى العام: مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان. أو قل: مجموع الأجسام الطبيعية كلها من أرض وسماء. أو هو كل ما سوى اللّه من الموجودات قديمة كانت أم حادثة. وهذه الموجودات قسمان: قسم روحاني وهو عالم الأرواح والعقول. وقسم جسماني وهو مجموع الموجودات المادية. والعالم بهذا المعنى واحد مع تعدد مظاهره.

ويطلق العالم بالمعنى الخاص على جملة موجودات من جنس واحد. فيصح أن يقال «عالم» لكل جملة موجودات متجانسة مثل: عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل، والعالم الخارجي، والعالم الداخلي.

وقد عَمَّ استعمال مصطلح «العالم االداخلي» في أيامنا هذه مثل: عالم القيم، وعالم الأدب، وعالم السياسة، وعالم المقال أي الحكم والاستدلال، وعالم المعقولات وهو كل ما يتصل بالذهن من ماهيات ومُثُل.

والعالم بالمعنى الخاص لا يمنع التعدد، قال اللّه تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلّا هو﴾ فكل إدراك للإنسان إنّما خلق ليطّلع به الإنسان على عالم من الموجودات.

وقد فرق الفلاسفة بين العالم السفلي أي عالم الكون والفساد، والعالم العلوي أي عالم الأفلاك وما فيه من الأجرام. كذلك فإن عالم الأمر في رأيهم ضد عالم الخلق، فالأول عالم الملكوت والغيب، وهو لدى الصوفية عالم وجد بلا مدة ولا مادة، كالنفوس والعقول، والثاني عالم الملك والشهادة، وهو العالم الذي وجد بمادة كالأفلاك والعناصر.

وهناك ما يسمى العالم الأكبر، ويطلق على الكون كله. وهناك أيضاً العالم الأصغر، ويطلق على الإنسان، لأن هيكل صورته مماثلة لصورة العالم الأكبر، ولأن فيه قوى متضادة كالقوى التي يتألف منها العالم ويوجد ما يسمى «عالم القدس»، وهو عالم المعاني الإلهية المقدسة الخاصة بأسماء الحق تعالى وصفاته. و «العالمية» مذهب من يقدمون حب الانسانية على حب وطن معين.

٣ ـ تعريف العالم عند أهل السنة:

قد أجمع أهل السنة، على أن العالم كل شيء هو غير الله عز وجل. فكل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع. وليس الصانع مخلوقاً ولا مصنوعاً كما أنه سبحانه ليس من جنس العالم وليس من جنس شيء من أجزاء هذا العالم.

ومن رأي أهل السنة، أن أجزاء العالم اثنان: جواهر وأعراض. وهم في هذا مختلفون عن نفاة الأعراض، الذين أثبتوا الجواهر وحدها للعالم. وقد أثبت أهل السنة في أجناس أحياء هذا العالم ما هو غير مرئي كالملائكة والجن والشياطين، وبذلك يكون العالم عندهم منه ما هو محسوس، ومنه ما هو غير محسوس.

٤ ـ جواهر العالم:

إن الجوهر هو أصل المركبات، وهو أيضاً الشيء الذي يستقل بنفسه. ويرى المتكلمون أن الجوهر هو الفرد المتحيّز الذي لا ينقسم. أما المنقسم فيسمونه جسماً لا جوهراً، ومن هنا امتنعوا عن إطلاق اسم الجواهر على المبدأ الأول.

وقد أجمع أهل السنة، على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ، وعلى هذا فقد أكفروا النظّام والفلاسفة، الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية، لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى، وفي هذا مخالفة لقوله تعالى: ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾.

وقد أثبت العلم الحديث إمكان تجزؤ المادة، وهذا ناتج عن تقدم أدوات البحث العلمي تلك التي لم تكن متوفرة لدى السابقين. ومن هنا كان من التسرع الحكم على بعض الفلاسفة بالكفر في هذا المقام. ولعل الذي يشفع لأهل السنة هنا، غيرتهم الشديدة على التفريق بين خالق لا يتناهى ومخلوق من شأنه الانتهاء.

٥ ـ تجانس الأجسام:

وتعتبر الأجسام جزءاً محسوساً من الجواهر لدى أهل السنة، ومن هنا قالوا بتجانس الأجسام كما قالوا بتجانس الجواهر. وعللوا اختلاف الأجسام في الصور

والألوان والطعوم والروائح، باختلاف الأعراض القائمة بها. وقد نتج عن هذا أن حكموا بالضلال على فريقين من المفكرين: الأول من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع. والثاني من قال بخمس طبائع، وأن للفلك طبيعة خامسة لا تقبل الكون والفساد، كما قرره أرسطو ضمن فلسفته.

وقد أنكر أهل السنة على الثنوية، ما ذهبوا إليه من أن الأجسام نوعان: نور وظلمة. كما أن فاعل الخير والصدق لا يفعل الشر والكذب، وفاعل الشر والكذب لا يفعل الخير والصدق.

ويترتب على مذهب الثنوية: إثبات النور والظلمة فاعلين قديمين أما أهل السنة فهم يمثلون رأي الدين، في أن النور والظلمة مخلوقان ولا فعل لواحد منهما في الخير والشر.

٦ ـ اختلاف الأعراض:

وقد أثبت أهل السنة، الأعراض، على أنها أحد مكونات هذا العالم. لكنهم يرون اختلاف أجناسها، التي تجعل الأجسام مختلفة من حيث الشكل.

ويرى النظّام أن الأعراض كلها من جنس واحد، وأنها كلها حركات. وقد اختلف معه أهل السنة فيما قرره هنا، وردوا عليه بأن قوله يوجب أن يكون الإيمان من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل، والقول من جنس السكوت، ولعن النظّام من جنس الثناء عليه.

وأجمع أهل السنة على حدوث الأعراض في الأجسام. ويختلف رأيهم هنا عن رأي الدهرية، الذين زعموا أن الأعراض كامنة في الأجسام، وإنما يظهر بعضها وقت كمون ضده في محله.

كذلك اتفق أهل السنة، على أن كل عرض حادث في محل، وأن العرض لا يقوم بنفسه. ونتيجة لهذا فقد حكموا بالكفر على بعض المعتزلة الذين قالوا بحدوث إرادة اللّه سبحانه لا في محل، وبحدوث فناء الأجسام أيضاً لا في محل. كذلك أكفرُوا العلاّف فيما ذهب إليه، من أن قول اللّه تعالى للشيء «كن» إنما هو عرض حادث لا في محل.

ومما أجمع عليه أهل السنة في هذا المقام، أن الأجسام لا تخلو ولم تخل قط من الأعراض المتعاقبة عليها. وهذا يناقض رأي فريق من أصحاب الهيولى، ذهبوا إلى أن الهيولى كانت في الأزل خالية من الأعراض، ثم حدثت فيها الأعراض، حتى صارت على صورة العالم.

وقد حكم أهل السنة باستحالة هذا الرأي، معللين ردهم بأن حلول العرض في الجوهر يغير صفته ولا يزيد في عدده، فلو كان هيولى العالم جوهراً واحداً، لم يتحول إلى جواهر كثيرة بحلول الأعراض فيها.

٧ ـ الأرض:

وقد أجمع أهل السنة، على وقوف الأرض وسكونها، وأن ما يحدث لها من بعض الحركات يكون بعارض يعرض لها، كالزلزال ونحوه. أما العلم الحديث فقد أثبت أن الأرض كروية، وأنها تدور في الفضاء مثل الكواكب الأخرى، حول محورها وحول الشمس، ما يعطينا إحساساً بمرور الزمن وكان لأهل السنة عذرهم فيما ذهبوا إليه من ذلك، فلم تكن آلات رصد الأفلاك قد تقدمت بمثل هذه الصورة التي نراها اليوم، والتي يكتشف بها بعض الكواكب التي لم تكن معروفة من قبل، والتي ربما تزيد عن حجم الأرض.

وقد وقف أهل السنة موقف معارضة من رأي بعض الدهرية، الذين ذهبوا إلى أن الأرض تهوي دائماً. وإذا كان رأي أهل السنة هنا غير مستند إلى نص أو علم، فليس أن نتوقع منهم إلا رداً ضعيفاً غير مدعم ببرهان، فقد اعترضوا على الدهرية بأنه لنا لو كان الأمر على ما يقولون لوجب أن يلحق الحجر الذي نلقيه من أيدينا الأرض أبداً، لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره.

وقد أصاب أهل السنة فيما أجمعوا عليه، من أن الأرض متناهية الأطراف من الجهات كلها. وهذا خلاف ما زعمه الدهرية من أنه لا نهاية للأرض من أسفل ويمين ويسار وخلف وأمام، وإنما نهايتها من الجهة التي تلاقي الهواء من فوقها.

٨ ـ السماء:

واتفق أهل السنة على أن السماء سبع طباق، كما ورد في القرآن الكريم.

وكان من حقهم هنا أن يدحضوا رأي بعض الفلاسفة والمنجمين، الذين ذهبوا إلى أن السماء تسع طباق، لمخالفة هذا صريح القرآن الكريم.

ومما يراه أهل السنة هنا، أن السموات ليست كروية تدور حول الأرض. وهذا بخلاف من زعم أنها كرات بعضها في جوف بعض، وأن الأرض في وسطها كمركز الكرة في جوفها. وقد رد أهل السنة عليهم بأن هذا باطل، ولأن أصحاب هذا الرأي لم يثبتوا فوق السموات عرشاً ولا ملائكة، ولا شيئاً مما ثبت موجوداً فوق السموات.

وأجمع أهل السنة هنا، على أن السماء متناهية الأقطار من الجهات الست وهذا متفق مع منهجهم العام الذي يحرص على إثبات بداية ونهاية لكل الأشياء في مقابلة الذات الإلهية.

٩ ـ البقاء والفناء:

وقد أجاز أهل السنة، الفناء، على العالم كله من طريق القدرة والامكان كما أجازوا فناء بعض الأجسام دون بعض. وقالوا أيضاً بتأبيد الجنة ونعيمها وتأبيد جهنم وعذابها. ومستندهم في هذا إنما هو طريق الشرع، كما هو واضح من نصوص القرآن الكريم في كثير من السور.

ومن هنا فقد حكم أهل السنة بكفر العلاّف، لما ذهب إليه من القول بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار. وكذلك حكموا بكفر بعض الجهمية الذين قالوا بفناء الجنة والنار. وحكموا أيضاً بكفر الجبائي وابنه أبي هاشم، لما ذهبا إليه من أن اللّه تعالى لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها، أي جزئياً، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا في محل، أي: فناء كلياً.



هذا: وإذا كان أهل السنة والجماعة قد جانبهم التوفيق أحياناً في بعض مسائل العلم، فذلك راجع إلى نقص النظريات العلمية البشرية في أيامهم، وإلى ضعف أدوات البحث وآلات التجريب. لكن الحق أنهم لم يجانبوا الصواب في مسألة نص عليها الشرع، ومن هنا بدت غيرتهم الشديدة على رد شبه الضالين الزائغين

من أصحاب النحل، ومذاهب أهل الأهواء الذين كانوا يمثلون خطراً على المجتمع الإسلامي.

١٢ ـ الصفات الإلهية

يقرر أهل السنة أصلاً هاماً من أصول مذهبهم، فيما يتعلق بالجانب الالهي، وهو الحديث عن صانع العالم وصفاته الذاتية التي استحقها لذاته فكل الحوادث في هذا الكون لم توجد من تلقاء نفسها، بل لا بد لها من محدث صانع. وبناء على هذا الحكم، فقد كفر ثمامة وأتباعه من القدرية، حيث ذهبوا إلى فكرة مضللة، وهي قولهم: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. فما أشبههم بأصحاب مذهب الطبيعة.

ويرى أهل السنة، أن المعدوم ليس شيئاً؛ ذلك أن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أيضاً جواهر ولا أعراضاً. وعليه فلا دليل للقدرية الذين قالوا بشيئية المعدوم، بمعنى أن المعدومات في حال عدمها أشياء. وقد غلا البصريون من القدرية، حيث أضافوا إلى هذا أن الجواهر والأعراض، كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضاً ويلزم من هذا القول بقدم العالم، وهو مرفوض شرعاً ويؤدي إلى الكفر، فقد تقرر في الدين أن العالم حادث.

وقد حكم أهل السنة بتكفير معمر وأتباعه من القدرية، لما ذهبوا إليه من أن اللّه تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الأجسام، والأجسام بدورها هي الخالقة للأعراض في أنفسها. ويقرر أهل السنة أن صانع العالم خالق الأجسام والأعراض. قال تعالى: ﴿اللّه خالق كل شيء﴾.

والخالق أو صانع العالم سبحانه، قديم لم يزل موجوداً. وهذا مناقض لرأي المجوس، الذين قالوا بالتعدد، أي بوجود صانعين، أحدهما شيطان محدث. وهو مناقض أيضاً لأسطورة الغلاة من الروافض، الذين أخطأوا في حق خالقهم سبحانه، وانتقصوا من حق الإمام «علي» رضي اللّه عنه. فقد ذهبوا إلى أن علياً جوهر مخلوق محدث، غير أنه صار إلهاً صانعاً، بسبب حلول روح الإله فيه. ولا يخفى ضلال الحلول في كل ألوانه على العقلاء.

وقد نفى أهل السنة، عن الخالق تعالى، صفة المكانية والزمانية. فهو سبحانه

لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان. وفي هـذا رد على زعم بعض الكرامية والهاشمية الذين يرون أن البارىء ـ تعالى عن قولهم ـ مماس لعرشه. ويدعم أهل السنة رأيهم هنا، بما قاله الإمام علي رضي اللّه عنه في هذا الشأن: إن اللّه تعالى خلق العرش اظهاراً لقدرته، لا مكاناً لذاته. وقوله أيضاً: قد كان ولا مكان، وهو الآن على ما كان.

وإن نفي النهاية والحد عن صانع العالم سبحانه، أمر واجب وفي تقرير هذا رفض لخرافة هشام بن الحكم الرافضي، التي تدل على ما يتمتع به صاحبها من غفلة وهلوسة، وما أصيب به عقله من تفكك وانحطاط، إذ يرى أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه. وفي قول أهل السنة أيضاً رد على زعم بعض الكرامية، فيما خرفوا فيه من القول بأن الصانع ـ تعالى ـ ذو نهاية من الجهة التي يلاقي منها العرش، ولا نهاية له من خمس جهات سواها.

وتجب إحالة وصف اللّه تعالى بالصور والأعضاء. وقد أكد أهل السنة على ذلك، نظراً لما وجدوا من آراء مضللة في هذه المسألة. وعلى سبيل المثال، فقد زعم بعض غلاة الروافض وبعض أتباع داود الجواربي، أن الصانع ـ تعالى وتعظم ـ على صورة الإنسان. وكذلك زعم هشام بن سالم الجواليقي وأتباعه من الرافضة، أن معبودهم على صورة الإنسان. وعلى رأسه وفرة سوداء، وهو نور أسود، وأن نصفه الأعلى مجوف، ونصفه الأسفل مصمت. وأيضاً ادعى المغيرية من الرافضة، أن أعضاء معبودهم على صورة حروف الهجاء. ولعل نقصاً في عقول هؤلاء كان هو السبب في هذا الشذوذ الفكري، فلم يستطيعوا فهم الإسلام من جهة، وانقادوا انقياداً أعمى لبعض المذاهب الخرافية والأسطورية من جهة أخرى.

ومما يجب على المؤمن اعتقاده، نفي الآفات والغموم والآلام واللذات والحركة والسكون، عن الصانع الأول سبحانه وتعالى. وبذلك انتفى رأي أبي شعيب الناسك، الذي أخطأ في حق صانعه تعالى، فأجاز عليه ـ تعالى ـ التعب والراحة والغم والسرور والملالة وغيرها من صفات الحادث. وانتفى أيضاً قول الهاشمية من الرافضة، حيث جوّزوا الحركة على اللّه تعالى، وادّعوا كذلك ـ بهتاناً ـ أن مكانه قد حدث من حركته. تعالى وتقدّس عن هذه الأراجيف.

وإن وحدة الصانع أصل هام من أصول الإسلام: ﴿قل هو اللّه أحد اللّه الصمد لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾. وعلى المسلم أن ينطق في شهادته دائماً بأن اللّه تعالى واحد لا شريك له. وهذا هو الأصل الجامع لكل تعاليم الإسلام. أما المذاهب الضالة فقد انحرفت عن الأخذ بهذا الأصل، الذي هو بمثابة الفطرة، ومن هنا فقد جاءت آراؤهم سقيمة متهالكة.

فقد ذهب الثنوية إلى القول بصانعين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة. كما ادَّعى المجوس وجود صانعين: أحدهما إله قديم اسمه يزدان، والآخر شيطان رجيم اسمه أهرمن. وادعى المفوضة من غلاة الروافض أن اللّه تعالى فوَّض تدبير العالم إلى «علي» فهو الخالق الثاني. وكذلك ادعى الخابطية وهم أصحاب أحمد بن خابط، أن اللّه تعالى فوض تدبير العالم إلى عيسى بن مريم، فهو في زغمهم «الخالق الثاني» وسوف يحاسب الناس في الآخرة. تعالى اللّه عن قولهم علواً كبيراً.

ومما سبق يتبين مدى غيرة أهل السنة والجماعة، على الموضوعات المتصلة بالألوهية، فقد أثبتوا أن اللّه تعالى هو صانع هذا العالم، وأن له صفات ذاتية استحقها لذاته. وهو سبحانه خالق الأجسام والأعراض لأنه خالق كل شيء، وهو قديم لم يزل موجوداً. ولا يتّصف بمكانية ولا زمانية. ولا نهاية له سبحانه ولا حد. ويستحيل وصفه تعالى بالصورة والأعراض. كما يجب نفي الآفات والغموم والآلام واللذات والحركة والسكون، عن اللّه تعالى، فهو واحد لا شريك له ولا شبيه.

وتتجلى الغيرة الشديدة لدى أهل السنة هنا، في أنهم لم يغضوا عن الآراء والمذاهب الهدَّامة، التي تتناقض مع فكر الإسلام الصريح الصحيح فقد عرض أهل السنة آراء هؤلاء في هذه المسألة، بكلٍ دقة وكل أمانة، وهم على ثقة من تفنيدها بالرغم من تعدد أصحابها وهم، المجوس والثنوية والقدرية وغلاة الروافض.

وكانت لفظة «الصانع» Deniurge التي وردت لدى أهل السنة هنا، موجودة في الفكر الفلسفي، وقد أطلقت قديماً لدى اليونان على: العامل في سبيل

الجمهور، أو الصانع الذي يمارس مهنة يدوية. وقد أطلق الفيلسوف أفلاطون في كتابه «طيماوس» هذا اللفظ على «صانع العالم» أي اللّه سبحانه وتعالى. ونجد لديه تفرقة بين الصانع الأعلى، وهو الإله الذي خلق نفس العالم، وبين الثواني التي خلقها بنفسه وفوّض إليها صنع بعض الموجودات الفانية. ويرى أن هناك أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها من أهمها وأولاها أن له صانعاً، وأن صانعه يعلم أفعاله.

وقد أطلق أفلوطين لفظ «الصانع» على النفس الكلية، وهي في رأيه نفس العالم. ويذهب فلاسفة الغنوص أو العرفان، إلى التفريق بين الإله العلي والصانع. باعتبار أنهم ينسبون إلى الثاني خلق العالم أو تنظيمه، ويعدُّ عمله هذا خطيئة في مذهبهم الذي يتّسم بالزيغ والضلال. وفي تاريخ الفكر أيضاً أطلق لفظ «الصانع» على الإنسان، باعتباره مبدعاً أو مبتكراً لبعض الأفكار الصناعية التي تخصه أو تخص سواه. هذا بالاضافة إلى وصفه بالعاقل والمتكلم.

ونشير هنا، إلى أنه لا يسمح بالتوحيد بين صفات الفعل الإلهية وبين الخلق، كي لا يترتب على هذا القول بحلول أو وحدة وجود. يقول الأستاذ الدكتور جعفر في ذلك:

«لم تكن فكرة صفات الفعل إذن؛ إلا لإثبات فعالية اللّه وتأثيره في الخلق والبعد بتصوره عن أن يكون مجرد فكرة، أو أن يكون سكوناً أو إطلاقاً، كما تشير إلى ذلك بعض النظم الفلسفية أو الصوفية المتطرفة».

ويذهب أهل السنة والجماعة، إلى أن للّه تعالى صفات أزلية ونعوت أبدية. مثل: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وهم بهذا يدفعون رأي زرارة بن أعين وأتباعه من الرافضة، الذين ضلوا فذهبوا إلى أن علم اللّه تعالى وقدرته وحياته وسائر صفاته، إنما هي حوادث، وإنه لم يكن حياً ولا قادراً ولا عالماً، حتى خلق لنفسه قدرة وعلماً وإرادة وسمعاً وبصراً.

وفي رأي أهل السنة أيضاً، رد على المعتزلة الذين نفوا عن اللّه تعالى جميع الصفات الأزلية. فاللّه سبحانه في رأي المعتزلة ليس له قدرة ولا علم ولا حياة ولا رؤية ولا إدراك للمسموعات. ثم أثبتوا له كلاماً محدثاً. كذلك نفى

البغداديون عن اللّه تعالى الإرادة، كما أثبت البصريون منهم إرادة للّه حادثة لكن لا في محل.

ومن رأي أهل السنة أن كلام هؤلاء فيه ضلال وتضليل، وأنه لم يرق إلى المستوى اللائق بوصف الإله سبحانه وتعالى. ذلك أن نفي الصفة نفي للموصوف، كما أن في نفي الفعل نفي الفاعل، وفي نفي الكلام نفي المتكلم.

ومن الصفات الأزلية للّه تعالى: الحياة. فحياة اللّه تعالى بلا روح ولا اغتذاء، والأرواح كلها مخلوقة. والحياة بالنسبة للمخلوقات الحية، هي مجموع ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرّق بينها وبين الجمادات، مثل التغذية والنمو والتناسل وغيرها. وقد تطلق الحياة مجازاً على تاريخ الفرد وسيرته.

وبهذا يرد أهل السنة على من ادّعى من النصارى قدم ابن وروح إلى جانب الإله. وقد أكد أهل السنة أيضاً على أن الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة والرؤية والسمع، وأن من ليس بحي لا يصح أن يكون عالماً قادراً مريداً سامعاً مبصراً. وفي هذا رفع لقول الصالحي وأتباعه من القدرية، إذا ادعوا ـ ضلالاً ـ جواز وجود العلم والقدرة والرؤية والإرادة في الميت.

والقدرة بالنسبة للإنسان، هي القوة على الشيء، وهي مرادفة للاستطاعة. وقد تضاف القوة إلى العاقل وغير العاقل، فتكون طبيعية وعقلية مثل: قوة الجسم وقوة الخيال. أما القدرة فلا تضاف إلا إلى الكائنات العاقلة كقولنا: قدرة المربي وقدرة الحاكم. وقد نفى جهنم بن صفوان كل قدرة عن الإنسان، وهذا غلو في الجبر، لا يرتضيه الدين.

وقد تم إجماع أهل السنة، على أن قدرة اللّه تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة، يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع دون الاكتساب. وفي القرآن الكريم آيات تشير إلى ذلك مثل: ﴿إن اللّه على كل شيء قدير﴾.

ويرد أهل السنة بهذا الأصل، على الكرامية؛ لما ادعوه من أن اللّه تعالى، إنما يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته. أما الحوادث الموجودة في هذا العالم، فإنما خلقها اللّه تعالى بأقواله لا بقدرته. وكذلك رد أهل السنة على ما ذهب إليه البصريون من القدرية، في دعواهم أن اللّه تعالى لا يقدر على

مقدورات عباده، ولا على مقدورات سائر الحيوانات: نبرأ إلى اللّه تعالى من هذا الزيغ.

وقد تولى أهل السنة كذلك تأكيد فكرة هامة هي: أن مقدورات اللّه تعالى لا تفنى. وهم بهذا يصححون ما ورد من الخلط الفكري في هذه المسألة لدى أبي الهذيل وأتباعه من القدرية؛ لما ادعوه من أن قدرة اللّه تعالى تنتهي إلى حال تفني بمقدوراته فيها، ولا يقدر بعدها على شيء، فلا يملك حينذاك لأحد خيراً ولا نفعاً. كذلك ضل أبو الهذيل إذ ذهب إلى أن أهل الجنة وأهل النار في تلك الحال يبقون جموداً في سكون دائم. وهذا لا يقرّه الإسلام بحال.

وإن ما قررّه أهل السنة هنا من أن قدرة اللّه تعالى لا حدود لها، إنما هو رد أيضاً على ما زعمه الأسواري واتباعه من المعتزلة، إذ يرون خطأ وضلالاً ـ أن اللّه تعالى إنما يقدر على أن يفعل ما قد علم أنه يفعله، فأما ما علم أنه لا يفعله، أو أخبر عن نفسه بأنه لا يفعله، فإنه لا يقدر على فعله. ونحن نقدس اللّه تعالى وننزهه عن مثل هذه الترهات.

وبالنسبة لصفتي السمع والبصر، قد أجمع أهل السنة والجماعة، على أن سمع اللّه تعالى وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات، وأن اللّه تعالى لم يزل سامعاً لكلام نفسه، ورائياً لنفسه. وفي القرآن الكريم ما يؤيد ذلك من مثل: ﴿إن اللّه سميع بصير﴾. و ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾.

ويندفع بهذا رأي القدرية البغداديين، حيث ادعوا أن اللّه تعالى ليس براء ولا سامع على الحقيقة، وإنما يقال: يرى ويسمع، على معني أنه يعلم المرئي والمسموع ويندفع أيضاً به ما ادعاه بعض المعتزلة من أن اللّه تعالى يرى غيره ولا يرى نفسه. وكذلك يبطل به ما ذهب إليه الجبائي من تفريقه بين السميع والسامع، وبين البصر والمبصر. فاللّه تعالى حسب رأي الجبائي، كان في الأزل سميعاً بصيراً، ولم يكن في الأزل سامعاً ولا مبصراً. وهذه الآراء وإن كان لها ما يبررها عقلياً لدى أصحابها بحسب عقلهم، فإنها منكرة لدى المؤمنين، لأنها لا مستند لها من تعاليم الإسلام، ولا من العقول السليمة والأفئدة الطاهرة.

وقد اتفق أهل السنة على أن اللّه تعالى، يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة وأن

رؤيته سبحانه جائزة في كل حال ولكل حي من طريق العقل، وأن وجـوب رؤيته تعالى للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر.

ومن الأدلة التي تؤيد رأي أهل السنة قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾ فلو لم تكن رؤية اللّه تعالى ممكنة ما سألها موسى، ومن المستحيل أن يجهل رسول كريم ما يجوز وما يستحيل على اللّه تعالى. ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظـرة﴾. ومن السنة مـا ورد من الحديث الشريف: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر».

وفيما قرره أهل السنة دفع للآراء التي أنكرت الرؤية من القدريـة والجهمية، ودفع أيضاً للرأي الذي يزعم أن اللّه تعالى يرى في الآخرة بحاسة سادسة. وهذا رأي ضـرار بن عمرو، وهنـا أيضاً رد على رأي ابن سـالم البصـري الـذي زعم - ضلالاً - أن الكفار يرون اللّه أيضاً في الآخرة، مع أن القـرآن يشير إلى أنهم: ﴿عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾.

ويجمع أهل السنـة على أن إرادة اللّه تعالى هي مشيئتـه واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهة لعدمه، وأن أمره بالشيء نهي عن تركه. وكذلك يرى أهـل السنة أن إرادة اللّه تعالى نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها، فما علم كونه أراد كونه في الوقت الذي علم أنه يكون فيه، وما علم أنـه لا يكون أراد ألا يكون. وأيضاً فإنه لا يحدث شيء في العالم إلا بإرادته تعالى؛ فما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن.

ويفهم من مذهب أهل السنة أن اللّه أراد جميع الكائنات طاعة كانت أم معصية والإرادة تابعة للعلم. وفي رأيهم رد على ما زعمته القدرية البصرية، من أن اللّه تعالى قد شاء ما لم يكن، وقد كان ما لم يشأ، ويترتب على هذا القول الخاطىء الضال ما نعيذ اللّه منه، وهو أن يكون - تعالى عن قولهم - مقهـوراً مكرهـاً على حدوث ما كره حدوثه.

ومن صفات اللّه تعالى الأزلية لدى أهل السنة: كلامه عز وجل. وهذا الكلام الإلهي غير مخلوق ولا محدث ولا حادث. ونضيف أن كلام الإنسان هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبِّر عنه بالألفاظ. والانسان هو الوحيد الذي يستطيع أن يعبِّر

عن شعوره بالكلام، أما الحيوانات الأخرى فإنها لا تستطيع ذلك.

وفي قول أهل السنة هنا رد على قول الكرامية، إذ ادعوا أن أقواله تعالى حادثة في ذاته. وفيه كذلك رد على ما زعمه أبو الهذيل العلاف، من أن قوله تعالى للشيء «كن» لا في محل وسائر كلامه محدث في أجسام.

ويعرض البغدادي تعليلات جيِّدة، يؤيد بها رأي أهل السنة فيقول: «لا يجوز حدوث كلامه فيه، لأنه ليس بمحل للحوادث. ولا في غيره؛ لأنه يوجب أن يكون غيره به متكلماً آمراً ناهياً، ولا في غير محل، لأن الصفة لا تقوم بنفسها، فبطل حدوث كلامه، وصحَّ أنه صفة له أزلية».

ومما أجمع عليه أهل السنة هنا أن علم اللّه تعالى واحد، يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها، من غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه. وفيه رد على من ضل فقال إن اللّه تعالى غير عالم بنفسه، وأنه لا يعلم الشيء قبل كونه.

ومما سبق يتضح، أن أهل السنة والجماعة، يتحَرُّون أصول الدين في تقرير آرائهم، ولا سيما فيما يتصل بهذه المسألة السامية المتصلة باللّه تعالى. فقد أكدوا أن للّه تعالى صفات أزلية ونعوت أبدية هي: الحياة والقدرة والسمع والبصر والإرادة والكلام والعلم، وكان أهل السنة في تقرير هذه الصفات حريصين كل الحرص على المخالفة بين صفات الإله وصفات الإنسان، أو نعوت الخالق ونعوت المخلوق، وهذا هو الحق، إذ إن اللّه تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾.

وكان رأي أهل السنة هنا خالياً من التأويل والحشو والتعقيد. وهم في هذا الموقف ينطبق عليهم قول الشهرستاني، الذي يمدح فيه السلف، فيقول:

«اعلم أن جماعة كثيرة من السلف، كانوا يثبتون للّه تعالى صفات أزلية، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة. ولا يفرقون بين صفات الذات، وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولا يؤولون ذلك. إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية. ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سمى السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة».

وقد بحث أهل السنة والجماعة مسألة أسماء اللّه الحسنى. فهم يرون أن مأخذ أسماء اللّه تعالى التوقيف عليها: إما بالقرآن، وإما بالسنة الصحيحة، وإما بإجماع الأمة عليه. وبناء على هذا فالقياس لا مجال له هنا، إذ إنه لا يجوز إطلاق اسم على اللّه تعالى من طريق القياس.

وبهذا يندفع ما انفرد به المعتزلة البصرية، حيث أجازوا إطلاق الأسماء على اللّه تعالى بالقياس، حين لم يرد به نص ولا إجماع. ويندفع كذلك ما أفرط فيه الجبائي، حتى سمى اللّه تعالى مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده. وقد ضلل الجبائي من الأمة بسبب هذه الجرأة والجسارة، ولما شهر عنه من القول بإرادات حادثة لا في محل، يكون الباريء تعالى مريداً موضوفاً بها.

ويتمسك أهل السنة بما جاء في الحديث الصحيح: «إن للّه تعالى تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة» فليس المراد بالاحصاء هنا، ذكر عددها والعبارة عنها، فقد يذكرها الكافر حاكياً لها، دون أن يستحق الجنة. وإنما المراد بالاحصاء: العلم بها، واعتقاد معانيها. وهو مأخوذ من قولهم: «فلان ذو حصاة وإحصاء» إذا كان ذا علم وعقل.

وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿وللّه الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ فأسماؤه سبحانه تدل على المعاني الكاملة التي يوصف بها سبحانه وتعالى. ومن رأي الصوفية أن من شروط العارف أن يكون عارفاً بالحق سبحانه بأسمائه وصفاته، وإلا لم يتحقق له هذا المقام.

وفي مذهب أهل السنة، أن أسماء اللّه تعالى على ثلاثة أقسام، نظراً لتعلقها بالذات والصفات والأفعال:

وأول هذه الأقسام: ما يدل على ذاته، كالواحد، والأول، والآخر، والغني، والجليل، والجميل، وكذا سائر ما استحقه من الأوصاف لنفسه.

وثانيها: ما يفيد صفاته الأزلية القائمة بذاته، كالحي، والسميع، والبصير، والقادر، والمريد، والعالم، وكذا سائر الأوصاف المشتقة من صفاته القائمة بذاته وهذان القسمان من الأسماء لم يزل اللّه تعالى موصوفاً بهما، وكلاهما من أوصافه الأزلية سبحانه وتعالى.

وقد يوجد من الأسماء الحسنى، ما يحتمل معنيين: الأول صفة أزلية، والآخر فعل له. مثال هذا لفظ «حكيم» : فإن أخذ من الحكمة بمعنى العلم كان من اسمائه تعالى الأزلية. وإن أخذ من إحكام الأفعال وإتقانها كان مشتقاً من فعله تعالى، ولم يكن من أوصافه الأزلية.

١٣ ـ العدل الإلهي

من الأصول الهامة لدى أهل السنة، الحديث عن عدل اللّه تعالى وحكمته. فهم يقررون أن اللّه تعالى سبحانه هو خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها. وهو أيضاً خالق أكساب العباد. يقول اللّه تعالى: ﴿اللّه خالق كل شيء﴾ فلا خالق سواه.

ويختلف هذا عن موقف القدرية، الذين يرون أن اللّه تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد. فمن زعم أن العبد خالق لكسبه فهو قدري مشرك بربه، لما ادعاه من أن العباد يخلقون مثل خلق اللّه من الأعراض، وهي الحركة والسكون والكلام وقد ذم اللّه تعالى أمثال هؤلاء بقوله: ﴿أم جعلوا للّه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم. قل اللّه خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾.

وكذلك يختلف رأي أهل السنة عن الجهمية، الذين يرون أن العبد غير مكتسب ولا قادر على الكسب. ومن هنا كان الجهمية جبرية، فالعدل خارج عن الجبر والقدر، وبذلك كان موقف السني العدلي موقف تنزيه عن الجبر والقدر، لأنه يرى أن العبد مكتسب لعمله، واللّه سبحانه خالق لكسبه.

فالسني يرى أن الإنسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر، وكل ما يماثل هذه الأعراض. غير أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح. وبذلك بطل رأي أصحاب «التولد» الذين يدعون أن الإنسان قد يفعل في نفسه شيئاً يتولد منه فعل في غيره. وقد بطل تبعاً لهذا قول بشر بن المعتمر وأتباعه من المعتزلة، في دعواهم أن الإنسان قد يفعل الألوان والطعوم والروائح على سبيل التولد، كما بطل زعمهم في أنه يصح من الإنسان فعل الرؤية في العين، وفعل إدراك المسموع في محل السمع.

ومما يتبع هذا أيضاً، إبطال دعوى القدرية، في أن الإنسان قد يفعل في غيره

أفعالاً تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه. وكذا دعوى القـدرية من أمثـال ثمامـة الذين يزعمون أن المتولدات أفعال لا فاعل لها. ويبطل أيضاً ما ذهب إليه معمر القدري، من أن اللّه تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض، وحجته في ذلك واهية ضالة، إذ يرى أن الأعراض كلها من أفعال الأجسام.

ومن الأدلة العقلية لدى أهل السنة، التي يبررون بها رأيهم، في أن اللّه تعالى هو الخالق للأفعال الاختيارية لدى العبد، هي أن العبد لو كان موجداً لأفعالـه، لكان عالماً بتفاصيلها وأجزائها، لكنه قد لا يعلم تفاصيلها وأجزائها، فلا يكـون خالقاً. ومن الأدلة النقلية قوله تعالى: ﴿واللّه خلقكم وما تعملون﴾، ﴿ذلكم اللّه ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾، ﴿هـل من خالق غيـر اللّه﴾ فهذه النصوص صريحة في أن اللّه تعالى منفرد بالخلق.

وقد تعرّض أهل السنة في حديثهم عن العدل الالهي، لمسألة الهداية ونقيضها وهو الإضلال. فهم يرون أن الهداية قد تطلق على معنيين:

الأول: إبانة الحق، والدعاء إليه، ونصب الأدلة، وبهذا المعنى يجوز إضافة الهداية إلى الرسل، وإلى كل داع إلى دين اللّه تعالى، نظراً لأن هؤلاء يقومـون بدور الإرشاد والتوجيه للمكلفين إلى اللّه تعالى. وهو تأويل قوله تعالى عن رسوله محمد صلى اللّه عليه وسلم: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ فالهداية هنـا بمعنى الدعوة، وهي من اللّه تعالى شاملة لجميع المكلفين.

والثاني: هدايـة اللّه تعالى لعبـاده: خلق الاهتداء في قلوبهم، بـدليل قـوله تعالى: ﴿فمن يرد اللّه يشرح صدره للإسلام. ومن يـرد أن يضله يجعل صـدره ضيّقاً حرجاً﴾. وهذه الهداية لا يقـدر عليها إلا اللّه عـز وجل، وهي من خـاصة المهتدين. وفي تحقيق ذلك نزل قوله تعالى: ﴿واللّه يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾.

أما موقف أهل السنة من معنى «الإضلال» فيرون أن معناه: خلق الضلال في قلوب أهل الضلال، بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيّقـاً حرجاً﴾. فمن أضله اللّه تعالى فَبِعَدْلِه، ومن هداه فبِفَضْلِه.

ويختلف موقف أهل السنة هنا، عن موقف القدرية، الذين يزعمون أن الهداية

من اللّه تعالى على معنى الإرشاد والدعاء إلى الحق، وليس إليه من هداية القلوب شيء. ويرى هؤلاء القدرية أيضاً، أن الإضـلال له معنيـان: الأول التسمية بـأن يسمى الضلال ضلالاً، والآخر على معنى جزاء أهل الضلال على ضلالتهم. وقد تولى البغدادي الرد عليهم في هذه الدعاوى رداً حاسماً فقال:

«لو صحَّ ما قالوا لوجب أن يقال: إنه أضل الكافرين، لأنه سماهم ضالين. ولوجب أن يقال: إن إبليس أضل الأنبياء المؤمنين، لأنه سماهم ضالين. ولزمهم أن يكون من أقام الحدود على الزناة والسارقين والمرتدين مضلالهم، لأنه قد جازاهم على ضلالتهم، وهذا فاسد، فما يؤدي إليه مثله».

ويتعرض أهل السنة لمسألة «الآجال»، فيرون أن كل من مات حتف أنفه أو قتل، فإنما مات بأجله، الذي جعله اللّه أجلاً لعمره، واللّه تعالى قادر على إبقائه والزيادة في عمره، لكنه متى لم يبقه إلى مدة لم تكن المدة التي يبقيه إليها أجلاً له.

وهم بهذا يردون على زعم بعض القدرية، الذين يدعون أن المقتول مقطوع عليه أجله وكذلك ادعاء بعضهم أن المقتول ليس بميت، وفي هذا جحد لقوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾.

والرزق عند أهل السنة: ما ساقه اللّه تعالى إلى حي، فانتفع به بالفعل، سواء أكان حلالاً أم حراماً، وسواء أكان مأكولاً أو مشروباً أم ملبوساً، لقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على اللّه رزقها﴾.

فكل حي يستوفي رزقه، ولا ينتفع حي برزق غيره، لأن رزق الشخص ما انتفع به بالفعل، ومتى انتفع به لا ينتفع به سواه. قال عليه الصلاة والسلام: «إن روح القدس نفث في روحي: لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها. فاتقوا اللّه واجملوا في الطلب. ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية اللّه، فإن اللّه تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته».

كذلك يرى أهل السنة، أنه لا تنافي بين اعتبار الانتفاع بالفعل في حقيقة الرزق، وبين قوله تعالى ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ فظاهر الآية يوهم أن الشيء

يقال له رزق وإن لم ينتفع به. لكن يمكن القول بأن الرزق في الآية مراداً منه الرزق بالمعنى الشرعي.

ومن رأي المعتزلة، أن الرزق هو الشيء المملوك، انتفع به أم لا، لأن المعتبر عندهم في كون الشيء رزقاً، المملوكية لا الانتفاع، فمن ملك شيئاً فهو رزقه وإن لم ينتفع به، ومن انتفع بشيء ولم يملكه فليس رزقاً له.

وقد اعترض أهل السنة على المعتزلة، وذهبوا إلى أن فكرتهم خطأ، فالله تعالى مالك لجميع الكائنات ولا تسمى رزقاً له، وإلا كان تعالى مرزوقاً وهذا باطل. كذلك فإن الدواب لا تملك ما انتفعت به، فلا يكون رزقاً لها ولا تكون مرزوقة، مع أنها مرزوقة بنص الشارع. وأيضاً فإن من انتفع بالحرام طول عمره لا يكون مرزوقاً بما انتفع به، لأنه لا يملكه، مع أنه مرزوق.

وفي مسألة «التكليف» يرى أهل السنة، أن الله تعالى لو لم يكلف عباده شيئاً، كان عدلاً منه. وهذا يختلف عن زعم القدرية الذين يرون أن الله تعالى، لو لم يكلف عباده لم يكن رحيماً، تعالى الله عن قولهم.

ويجوز حسب مذهب أهل السنة، أن يزيد الله تعالى من تكليف العباد على ما كلفهم، أو ينقص بعض ما كلفهم. وهم في هذا بعكس ما يراه بعض القدرية. كذلك يرى أهل السنة أنه تعالى لو لم يخلق الخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة، وكان السابق في علمه حينذاك أنه لا يخلق.

ولو خلق الله تعالى، الجماد، دون الأحياء، كان ذلك جائزاً. وكذلك لو خلق تعالى عباده كلهم في الجنة، لكان ذلك فضلاً منه. وقد زعم بعض القدرية، أن الله تعالى لو لم يخلق الأحياء لم يكن حكيماً، وأنه لو خلقهم في الجنة لم يكن كذلك رحيماً.

والقدرية بهذا يتكلمون بما لا يعلمون في الموضوعات الإلهية، وحق للبغدادي أن يفحمهم بقوله: «هذا حجر منهم على الله سبحانه. ونحن لا نرى الحجر عليه، بل نقول: له الأمر والنهي، وله القضاء يفعل ما يشاء ويحكم مايريد». ونضيف إلى هذا قول الدكتور محمد كمال جعفر: «إن الإيمان بالقضاء

والقدر، كما ينبغي أن يكون، لا يمنع مطلقاً من الانطلاق، وبذل أوجه النشاط المختلفة».

وبعد: فما أجمل العدل، وما أقبح الظلم. فإذا وصف الله تعالى بالعدل، فليس يراد به الهيئة، وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام. فالعدالة أجمل الفضائل، وهي ميزان الله المبرأ من كل نقص، وبها يستتب أمر العالم. قال تعالى: ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾.

وقال بعض الصوفية: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، فقلت له: يا رسول الله بلغني أنك قلت «شيبتني سورة هود وأخواتها» فما الذي شيبك منها؟ قال قوله تعالى:

﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا﴾.

١٤ - إثبات النبوة

قد اتبع أهل السنة منهج الدين تماماً، في إثبات إرسال الله تعالى لرسله وأنبيائه. وانكروا قول البراهمة الذين وحدوا الصانع، لكن أنكروا إرسال الرسل والأنبياء، لأنه لا فائدة فيه في رأيهم، إذ إن العقل يكفي في معرفة التكاليف، فلا حاجة إلى الرسول، وقد فات البراهمة أن يدركوا أن العقول قاصرة عن ادراك كل الأمور، بل هي تدرك الأقل وتعجز عن الأكثر. هذا بالاضافة إلى أن العقول متفاوتة في الادراك، مما يؤدي إلى التنازع واختلال النظام.

ومن رأي أهل السنة تبعاً لتعاليم الدين، أن عصمة الأنبياء من الذنوب من أهم الصفات الواجبة لهم. والعصمة هي حفظ الله ظواهر الأنبياء، وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه، وبذلك عصم الله تعالى أنبياءه فلا يتركون مأموراً به، ولا يفعلون منهياً عنه، فلا يكفرون ولا يكذبون ولا يسرقون ولا يزنون ولا يقتلون ظلماً ولا يخونون، وهم أيضاً لا يجورون في الحكم، ولا يحقدون ولا يحسدون ولا يراءون ولا يكتمون ما أمروا بتبليغه.

ويتأول أهل السنة ما روي من زلّات الأنبياء على أنها كانت قبل النبوة. كما يرفضون قول من أجاز عليهم الصغائر، وكذا قول الهشامية من الروافض الذين أجازوا عليهم الذنوب، مع قولهم بعصمة الإمام من الذنوب. هذا ويرى الصوفية

وجوب العصمة للنبي دون الولي، فلا يكون الولي معصوماً لكن قد يكون محفوظاً، فلا يصر على ذنب.

ويفرق أهل السنة بين الرسول والنبي ذلك أن كل من نزل عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة، وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات، فهو نبي. ومن حصلت له هذه الصفة، وخص أيضاً بشرع جديد، أو بنسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله، فهو رسول.

ولم يصرح أهل السنة هنا بتفضيل الرسول على النبي، وإن كان بعض الباحثين يقول بذلك.

ولا يحصي عدد الأنبياء إلا الله تعالى، أما الرسل منهم فعددهم ثلاثمائة وثلاثة عشر. وآدم عليه السلام أبو البشر هو أول رسول، أما آخر رسول فهو محمد صلى الله عليه وسلم.

وبذلك اندفع رأي المجوس في دعواهم أن أبا البشر هو «كيومرث»، وأن آخر الرسل «زرادشت» كذلك يرفض أهل السنة رأي الخرمية الضال، الذين يرون أن الرسل تترى لا آخر لهم.

ويقر أهل السنة بما أمر به الإسلام، من الاعتراف بنبوة الأنبياء السابقين. فقد أقروا بنبوة موسى في زمانه، بخلاف من أنكره من البراهمة وكذا من المانوية الذين أنكروه مع إقرارهم بعيسى عليه السلام.

كذلك يقر أهل السنة بنبوة عيسى عليه السلام، بخلاف قول منكريه من البراهمة واليهود. وأقر أهل السنة أيضاً، بإثبات رفع عيسى إلى السماء وعدم قتله.

ويرفض أهل السنة ادعاء النبوة بعد محمد ﷺ، ولذا قالوا بتكفير كل متنبيء، سواء كان قبل الإسلام كزرداشت ويوراسف وماني وديصان ومرقيون ومزدك، أو بعد الإسلام كمسيلمة وسجاج والأسود بن يزيد العنسي وسائر من كان بعدهم من المتنبئين.

كذلك حكموا بتكفير من ادعى للأنبياء الإلهية، أو من ادّعى للأئمة نبوة أو إلهية، كالسبئية والبيانية والمغيرية والمنصورية والخطابية وغيرهم ممن هم على منهجهم.

وقد فضّل أهل السنة، الأنبياء على الملائكة، لأن الملائكة معصومون عن الذنوب، لقوله تعالى: ﴿لا يعصون اللّه ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ مع أن كثيراً من القدرية يقولون بالعكس، أي بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وتفضيل الزبانية على أولي العزم. كذلك فضل أهل السنة، الأنبياء على الأولياء، وهم بهذا يردون على من زعم من الكرامية أن في الأولياء من هو أفضل من بعض الأنبياء.



والمعجزة أمر يظهر بخلاف العادة، على يد مُدَّعي النبوة، مع تحديه قومه بها، ومع عجز قومه عن معارضته بمثلها، على وجه يدل على صدقه في زمان التكليف.

ويجوز ظهور معجزة التصديق على الصادق في دعوة النبوة، ولا يجوز ظهور معجزة التصديق على المتنبيء، في دعوى النبوة، لكن يجوز أن تظهر عليه معجزة تدل على كذبه كنطق شجرة أو عضو من أعضائه بتكذيبه.

على أنه لا بد للنبي من معجزة واحدة تدل على صدقه، فإذا حدث هذا وعجزوا عن معارضته بمثلها فقد لزمتهم الحجة، في وجوب تصديقه، ووجوب طاعته. فإن طالبوه بمعجزة سواها فالأمر إلى اللّه تعالى: إن شاء أيده بها، وإن شاء عاقب المطالبين له بها لتركهم الإيمان بمن قد ظهرت دلالة صدقه. وهذا بعكس ما يراه بعض القدرية مثل ثمامة، من أن النبي عليه السلام لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته.

ومن واجب صاحب المعجزة ـ كما يرى أهل السنة ـ إظهارها والتحدي بها، لأن صاحب المعجزة مأمون العاقبة، فهو لا يجاوز بها الحد المقرر لها.

وبصفة خاصة فقد كان من معجزات نبينا محمد صلى اللّه عليه وسلم: القرآن، الذي هو معجزة في معناه وفي نظمه. وهذا بخلاف رأي بعض القدرية كالنظّام، الذين يرون أنه لا إعجاز في نظم القرآن.

ومن هذه المعجزات أيضاً: انشقاق القمر، وتسبيح الحصى في يده عليه السلام، ونبوع الماء من بين أصابعه، واشباعه الخلق الكثير من الطعام اليسير،

ونحو ذلك. ولم يقر النظّام وأصحابه من القدرية بهذه المعجزات التي أكدها أهل السنة.

ويرى أهل السنة، أنه يجوز ظهور الكرامات على الأولياء، فهي دلالة على الصدق في أحوالهم، كما كانت معجزات الأنبياء دلالة على الصدق في دعاويهم. غير أن صاحب الكرامة لا يتحدى بها غيره، وربّما كتمها. كذلك فإنه لا يأمن تغير عاقبته، كما تغيرت عاقبة بلعم بن باعوراء، بعد ظهور كراماته. وقد تعرضت الكرامات للإنكار من جانب القدرية، لأنهم لم يلمسوا هذا من أحد عن قرب وقد أثبت القرآن الكريم أمثلة لذلك مثل: ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾.

ومن شرط صاحب الكرامة أن يكون مؤمناً مسلماً أولاً، وأن يصدق في إيمانه وإسلامه. وقد تكون الكرامة في صورة إجابة دعوى، أو إظهار طعام في وقت فاقة، أو حصول ماء في زمان عطش، أو تخليص من عدو. فالولي إذا توالت طاعته من غير تخلل معصية، تولى اللّه تعالى حفظه والاستجابة له دون خذلان.

إن أساس الولاية طاعة وعبادة وحب جم للّه سبحانه وتعالى، وذلك هو طريق العلم والكشف والمعرفة الحقة والإلهام. قال تعالى: ﴿وعلّمناه من لَدُنّا عِلْما﴾. وقال الرسول صلى اللّه عليه وسلم: «من عمل بما علم أورثه اللّه علم ما لا يعلم». فإذا تعارض العلم اللدني والكشف الصوفي مع الكتاب والسنة، وجب الرجوع إلى الكتاب والسنة، مع نبذ الكشف جانباً، إلى أن ينجلي الأمر من اللبس.

١٥ ـ أركان الإسلام

يرى أهل السنة ـ تبعاً لتعاليم الدين ـ أن أركان الإسلام خمسة: شهادة أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً. وبذلك يكون كافراً كل إنسان يسقط وجوب ركن من هذه الأركان الخمسة، أو يتأولها، بمعنى موالاة فرد أو جماعة، كما تأولها المنصورية والجناحية من غلاة الرافضة.

والصلوات المفروضة خمس، ومن هنا كفر من أسقط وجوب بعضها. وقد

ضـل مسيلمة الكـذاب، إذ أسقط وجـوب صـلاتي الصبح والمغـرب، وجعـل سقوطهما مهراً لامرأته سجاح المتنبئة، ولذا كان كافراً ملحداً. كذلك فـإن عقد صلاة الجمعة واجب. وبهذا كفر بعض الخوارج والروافض، الذين ذهبوا إلى أنه لا جمعة حتى يظهر إمامهم المنتظر، ومن شرط صحة الصلاة: الطهارة، وستـر العورة، ودخول الوقت، واستقبال القبلة على حسب الإمكان. فمن أسقط اعتبار هذه الشروط، أو اعتبار شيء منها مع الإمكان فقد كفر.

وتجب زكاة الأعيان في الذهب، والورق ، والإبل، والبقر، والغنم. ويشترط في الثلاثة الأخيـرة أن تكون من النعم السـائمة، كمـا تجب الزكـاة في الحبوب المقتاتة التي يزرعها الناس ويتخذون منها قوتاً، وكذلـك تجب في ثمار النخيـل والأعناب. فمن أثبت الزكـاة في هذه الأشيـاء جملة وكان خـلافه في نصبهـا لم يكفر، أما من نفى الزكاة فيها فهو كافر.

أما صوم رمضان فهو واجب، ويحرم الفطر فيه إلا بعذر: صغر، أو جنون، أو مرض، أو سفر، أو نحو ذلك من الأعذار. ويبتدىء شهر رمضان برؤية هلاله، أو بكمال شعبان ثلاثين يوماً. وكذلك لا فطر إلا برؤية هلال شوال، أو بكمـال أيام رمضان ثلاثين يـوماً. ومن هنـا حكم أهل السنـة بضلال بعض الـروافض الذين أجازوا صيام يـوم قبل هـلال رمضان، والتعجـل والإفطار يـوماً قبـل بدايـة شهر شعبان.

والحج واجب في العمر مرة واحدة، وعلى من استطاع إليه سبيـلاً. ومن هنا فقد أكفر أهل السنة، من أسقط وجوب الحج من الباطنية الذين يؤولون الحج بأنه زيارة الإمام والقصد إليه. غير أنهم لم يكفروا من أسقط وجوب العمرة، لاختلاف الأمة في وجوبها.

ويؤكد أهل السنة وجوب الجهاد ضد الأعداء، لنصرة الإسلام، حتى يسلموا، أو يؤدوا الجزية.

غير أنهم لو كانوا مشركين لم يقبل منهم إلا الإسلام. ويتبع أهل السنة منهج الدين في تحليل البيع والشراء وتحريم الربا. ولذا ضللوا من أباح الربا.

ولا تستباح النساء إلا بنكـاح صحيح. ولـذا فقد أكفـر أهل السنـة، المبيضة

والمحمرة والخرمية، الذين أباحوا الزنى. كما أكفروا من تأول المحرمات على قوم زعم أن موالاتهم حرام. كذلك قال أهل السنة بوجوب إقامة حد الزنى والسرقة والخمر والقذف، وأكفروا بعض الخوارج الذين اسقطوا حد الخمر والرجم.

ومن أصول أحكام الشريعة: الكتاب، والسنة، وإجماع السلف. ورتب أهل السنة على هذا، تكفير من لم ير إجماع الصحابة حجة، وتكفير الخوارج في ردهم حجج الإجماع والسنن، وتكفير بعض الروافض، لما ذهبوا إليه من أنه لا حجة في شيء من ذلك، وإنما الحجة في قول الإمام الذي ينتظرونه. نعوذ باللّه من شر هذه الأقوال الضالة.

إن ما ذهب إليه أهل السنة هنا هو الحق، لأنه منهج الدين. ولا غرو أن يفخر القشيري باتباع الصوفية الحق، لمنهج أهل السنة، فيقول: «شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوابها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة، من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل».

١٦ ـ الإيمان والإسلام

إن الإسلام تسليم وانقياد ظاهر، ولكن قد يصاحبه الاخلاص، بأن يصدق المرء باللّه وملائكته ورسله واليوم الأخر، وبالقدر خيره وشره. وهنا يكون مؤمناً حقاً.

ويذهب أهل السنة إلى أن «الإيمان» معرفة وتصديق بالقلب. لكنهم يختلفون حول تسمية الإقرار وطاعات الأعضاء الظاهرة إيماناً في الوقت الذي يتفقون فيه على وجوب جميع الطاعات المفروضة، وعلى استحباب جميع النوافل المشروعة في الدين.

ويختلف رأي أهل السنة هنا، عما ذهب إليه الكرامية، في زعمهم أن الإيمان هو الإقرار الفرد، سواء صاحبه نفاق أم إخلاص. وكذلك يختلفون عمن زعم من الخوارج والقدرية، أن اسم «المؤمن» يزول تماماً عن مرتكبي الذنوب.

ومن رأي أهل السنة: أن اسم الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر، ومن كان ذنبه

دون الكفر فلا يزول عنه اسم «الإيمان» وإن فسق بمعصية ما، وقد تقرر في الإسلام، أنه لا يحل قتل امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: من ردة، أو زنى بعد احصان، أو قصاص بمقتول هو كفؤه. وقد خالف الخوارج هذا، إذ أباحوا قتل كل عاص لله تعالى.

وقد أجاد البغدادي في الرد على الآراء الشاذة عن الدين في هذا المقام، حيث يقول: «لو كان المذنبون كلهم كفرة، لكانوا مرتدين عن الإسلام. ولو كانوا كذلك، لكان الواجب قتلهم، دون إقامة الحدود عليهم، ولم يكن لوجوب قطع يد السارق وجلد القاذف ورجم الزاني المحصن فائدة، لأن المرتد ليس له حد إلا القتل» ويشير البغدادي هنا إلى أن التوسع في التكفير يؤدي إلى إلغاء الحدود جملة، قال اللّه تعالى: ﴿إن اللّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

ويذهب أهل السنة في الأمر والنهي، إلى أن أفعال المكلفين خمسة: واجب، ومحظور، ومسنون، ومكروه، ومباح. وهذا كله في أفعال المكلفين دون أفعال البهائم والمجانين والأطفال، فإنها لا توصف بالإباحة والوجوب والحظر بحال.

والواجب هو ما أمر اللّه تعالى به، على وجه اللزوم، وتاركه مستحق للعقاب على ترك العمل به. والمحظور: ما نهى اللّه تعالى عنه، وفاعله يستحق العقاب على فعله. والمسنون: ما يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه. والمكروه: ما يثاب تاركه، ولا يعاقب فاعله. والمباح: ما ليس في فعله ثواب ولا عقاب، ولا في تركه ثواب ولا عقاب.

وإن كل ما وجب على المكلف من معرفة أو قول أو فعل، فإنما وجب عليه بأمر اللّه تعالى إياه به. أما كل ما حرم على المكلف فعله، فهو بنهي اللّه تعالى إياه عنه. وبذلك تقرر أنه لو لم يرد الأمر والنهي من اللّه تعالى على عباده، لم يجب عليهم شيء ولم يحرم عليهم شيء.

وما قرره أهل السنة هنا إنما هو على غير ما ذهب إليه البراهمة والقدرية، الذين يرون أن التكليف يتوجه على العاقل بخاطرين يخطران بقلبه: الأول من قبل اللّه

تعالى، يدعوه به إلى النظر والاستدلال، والآخر من قبل الشيطان، يدعوه به إلى العصيان، وينهاه به عن طاعة الخاطر الأول.

وقد استنكر أهل السنة عليهم هذا الهذيان، ونص البغدادي على أن ما قاله البراهمة والقدرية يؤدي إلى الدور والاحالة، فيقول:

«هذا يوجب عليهم، أن يكون ذلك الشيطان مكلفاً بخاطرين: أحدهما من قبل اللّه تعالى، والآخر من قبل شيطان آخر كالقول في الأول، حتى يتسلسل ذلك بشياطين لا إلى نهاية. وهذا محال، وما يؤدي إلى المحال محال».

١٧ ـ السمعيات

ذهب أهل السنة، إلى أن اللّه سبحانه قادر على إفناء جميع العالم جملة، وهو تعالى أيضاً قادر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها. وهم بهذا يتبعون أصل الدين. بخلاف من ضل من القدرية البصرية، فذهب إلى أن اللّه تعالى يقدر على إفناء كل الأجسام بفناء يخلقه لا في محل، ولا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها.

واللّه سبحانه وتعالى سوف يعيد البشر وسائر أنواع الحيوانات، وهذا رأي أهل السنة. ويرى غيرهم أن الاعادة إنما تكون للناس، دون الحيوانات حيث إنه لا داعي لبعثها، نتيجة انتفاء المسؤولية والجزاء.

ومن رأي أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وهذا بخلاف رأي من يزعم أنها ليستا مخلوقتين. كذلك اتفق أهل السنة على دوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على المشركين والمنافقين، وهم بهذا يختلفون عما ذهب إليه جهم من القول بفناء الجنة والنار، وما ذهب إليه أبو الهذيل من القول بفناء مقدورات اللّه تعالى فيهما وفي غيرهما.

ويؤكد أهل السنة، أن الخلود في النار، لا يكون إلا للكفرة، وهذا بخلاف ما يراه القدرية والخوارج، من القول بتخليد كل من دخل النار فيها. ويرتب أهل السنة على ما قرروه هم، أن القدرية والخوارج يخلدون في النار ولا يخرجون

منها. ويتساءل أهل السنة: كيف يغفر اللّه تعالى لمن يقول: ليس للّه أن يغفر ويخرج من النار من دخلها؟

ويرى أهل السنة أن سؤال القبر ثابت، وكذا عذاب القبر لأهل العذاب. وذهبوا إلى أن المنكرين لعذاب القبر يعذبون في القبر. وأضاف أهل السنة إثبات حقيقة: الحوض والصراط والميزان، وحكم المنكر لذلك، أنه يحرم الشرب من الحوض، وتدحض قدمه من الصراط إلى جهنم.

وأثبت أهل السنة، الشفاعة، من الرسول للّه صلى اللّه عليه وسلم، ومن صلحاء أمته، وذلك للمذنبين من المسلمين، ولمن كان في قلبه ذرة من الإيمان. وحكم منكر الشفاعة الحرمان من الشفاعة، فالجزاء من جنس العمل.

١٨ ـ الإمامة

من مذهب أهل السنة في الخلافة أو الإمامة، فرض واجب على الأمة، لأجل إقامة الإمام. والمصالح في هذا كثيرة: منها أنه ينصب لهم القضاة والأمناء، ويضبط ثغورهم، ويغزي جيوشهم، ويقسم الفيء بينهم، وينتصف لمظلومهم من ظالمهم.

وإن طريق عقد الإمامة للإمام في الإسلام، هو الاختيار بالاجتهاد. ولا يوجد نص من الرسول عليه السلام، على إمامة واحد بعينه. ويختلف موقف بعض الرافضة عن ذلك، حيث اعتقدوا بوجود نص صريح مقطوع بصحته. ويمكن الرد عليهم، بأنه لو كان الأمر كما قالوا لنقل ذلك نقل ثلة، ولا ينفصل من ادعى ذلك في عليّ مع عدم التواتر في نقله، ممن ادعى مثله في أبي بكر أو غيره، مع عدم وجود نقل فيه.

ويرى أهل السنة أيضاً، أن من شرط «الإمامة» النسب من قريش وهم: بنو النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. وهذا يختلف عن رأي بعض الضرارية الذين يزعمون أن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم. ويختلف كذلك عن مذهب الخوارج في قولهم بإمامة زعمائهم، الذين كانوا من ربيعة وغيرهم، كنافع بن الأزرق الحنفي، ونجدة بن عامر الحنفي، وعبد اللّه بن وهب الراسبي،

وحرقوص بن زهير البجلي، وشبيب بن يزيد الشيباني، وأمثالهم. والضرارية والخوارج لا يأخذون بحديث: «الأئمة من قريش» كما يأخذ به أهل السنة.

أما «شروط الإمام» لدى أهل السنة فمنها: العلم، والعدالة، والسياسة. فقد أوجبوا له من العلم مقدار ما يصير به، من أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية. كذلك أوجبوا عدالة الإمام بحيث يكون ممن يجوز حكم الحاكم بشهادته، وذلك بأن يكون عدلاً في دينه، مصلحاً لما له وحاله، غير مرتكب لكبيرة، ولا مصر على صغيرة، ولا تارك للمروءة في جل أسبابه. أما العصمة فلا تشترط للإمام من الذنوب كلها، لأن العصمة للنبي وحده. وهذا بعكس ما يراه بعض الإمامية، من أن الإمام يكون معصوماً من الذنوب كلها، كما يجوز له في رأيهم أن يقول إنه ليس بإمام حال التقية، وهو إمام حقيقة، فقد أباحوا له الكذب بهذا، مع تأكيدهم على عصمته من الكذب، وهذا تناقض صريح.

ومن مذهب أهل السنة في هذا المقام أن الإمامة تنعقد بمن يعقدها لمن يصلح للإمامة، إذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة. وكذلك فإنه لا يصح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا إن كان هناك فاصل أو حاجز طبيعي أو عدو، فهنا يجوز لأهل الصقع المعزول أن يعقدوا الإمامة لواحد يصلح لها منهم، حماية لهم.

ويقر أهل السنة بإمامة أبي بكر الصديق، بعد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وهم في هذا على خلاف مع بعض الرافضة الذين أثبتوا الإمامة لعلي بن أبي طالب وحده، وكذا مع الراوندية الذين أثبتوا إمامة العباس وحده.

ويفضل أهل السنة، أبا بكر وعمر، على من جاء بعدهما من الخلفاء، لكنهم لم يتفقوا تماماً على المفاضلة بين علي وعثمان. وهم أيضاً يقولون بموالاة عثمان، ويتبرأون ممن أكفره. كما يقرون بإمامة علي في وقته، وبتصويبه في حروبه بالبصرة وصفين والنهروان.

وبالنسبة لطلحة والزبير، يرى أهل السنة أنهما قد تابا ورجعا عن قتال علي، غير أن طلحة لما هم بالانصراف، رماه مروان بن الحكم بسهم فقتله، وكان مع

أصحاب الجمل. أما الزبير فقد قتله عمرو بن جرموز بوادي السباع بعد انصرافه من الحرب.

وفي هذه المناسبة يذكر أهل السنة، أن عائشة رضي اللّه عنها، قد قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنوضبة والأزد على رأيها، وقاتلوا علياً دون إذنها حتى حدث من الأمر ما حدث.

وفيما يتعلق بصفين، فقد كان الصواب مع علي رضي اللّه عنه، أما معاوية وأصحابه فقد بغوا على الإمام علي بتأويل أخطئوا فيه، ولم يكفروا بخطئهم. وقد أصاب «علي» في التحكيم، لكن الحكمين أخطآ في خلع علي، دون علة أوجبت ذلك. هذا بالإضافة إلى ما خدع به أحد الحكمين صاحبه الآخر.

ويحكم أهل السنة بمروق أهل النهروان عن الدين الإسلامي، لأن الرسول عليه السلام، سماهم «مارقين»، لأنهم حكموا بكفر علي وعثمان وعائشة وابن عباس وطلحة والزبير وغيرهم ممن تبع علياً بعد التحكيم. وكذلك أكفروا كل ذي ذنب من المسلمين. ويستنتج أهل السنة من هذه المواقف أن: «من أكفر المسلمين، وأكفر أخيار الصحابة، فهو الكافر دونهم»، فليست قضية تكفير الآخرين بالقضية السهلة لدى أهل السنة، بل لا بد فيها من إدانة كافية.



ويقول أهل السنة بمبدأ «الموالاة» وهو يعني الاعتقاد والتعامل مع بعض الناس، مثل العشرة المبشرين بالجنة، من أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم. وهم يقطعون بأن هؤلاء من أهل الجنة. ووردت أسماؤهم على التحديد كما يلي:

الخلفاء الراشدون الأربعة، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل، وعبدالرحمن بن عوف، وأبو عبيدة بن الجراح.

ويقول أهل السنة أيضاً، بموالاة كل من مات على دين الإسلام، ولم يكن قبل موته على بدعة من ضلالات أهل الأهواء الضالة، الذين يرفض أهل السنة آراءهم، ويعتبرونها بدعة وضلالا في الدين.

وتجب كذلك موالاة كل من شهد بدراً مع الرسول صلى اللّه عليه وسلم، مع

القطع بأنهم من أهل الجنة. وهذا القول أيضاً يجري على من شهد أحداً، سوى رجل يدعى «قزمان» إذ إنه قتل نفسه بعد أن قتل بأحد جماعة من المشركين، كما أنه كان ينسب إلى النفاق. كذلك يقول أهل السنة بموالاة كل من شهد بيعة الرضوان بالحديبية من أهل الجنة.

ويضيف أهل السنة إلى ما سبق، أنه قد صح الخبر، بأن سبعين ألفاً من هذه الأمة الإسلامية، يدخلون الجنة بلا حساب، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً، وقد دخل في جملتهم «عكاشة بن محصن الأسدي».

١٩ ـ أحكام أعداء الدين

يصنف أهل السنة والجماعة، الأعداء، إلى صنفين: صنف وجد قبل ظهور دولة الإسلام، وصنف آخر ظهر في دولة الإسلام وتستر بالإسلام في الظاهر، وكاد للمسلمين، وابتغى غوائلهم. وكلا الفريقين محتاج إلى شيء من تفصيل القول.

أما الصنف الذي وجد قبل الإسلام فأوصافهم مختلفة: فمنهم عبدة الأصنام والأوثان. ومنهم عبدة إنسان مخصوص، مثل الذين عبدوا جمشيد، والذين عبدوا نمرود بن كنعان، والذين عبدوا فرعون. وهكذا من كان على أمثالهم ومنهم كذلك الذين عبدوا كل ما استحسنوا من الصور على مذاهب الحلولية الذين ادعوا حلول روح الإله بزعمهم في الصور الحسنة، تعالى الله عن افترائهم.

يضاف إلى هؤلاء: الذين عبدوا الشمس أو القمر أو الكواكب جملة، أو بعض الكواكب بصفة خاصة. والذين عبدوا الملائكة وسموها بنات الله، وقد أشار إليهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى﴾. ومن هؤلاء الذين عبدوا شيطاناً مريداً. ومنهم أيضاً قوم عبدوا البقر. ومنهم عباد النيران.

وقد حكم أهل السنة، بأن جميع عبدة الأصنام والبشر والملائكة والنجوم والنار تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم على جميع المسلمين. لكن حدث اختلاف بين أهل السنة في مسألة الجزية بالنسبة لهؤلاء. فذهب الإمام الشافعي إلى أنه لا تقبل منهم الجزية، وإنما يجوز قبولها من أهل الكتاب أو ممن له شبهة كتاب. ويرى

مالك وأبو حنيفة جواز قبولها منهم، لكن مالكاً استثنى القرشي منهم، وأبا حنيفة استثنى العربي منهم.

ومن يتبع أصناف الكفرة قبل الإسلام: السوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء. وكذلك السمنية الذين يقولون بقدم العالم، مع إنكارهم للنظر والاستدلال ومع ادعائهم أنه لا علم دون الادراك الحسي. ومنهم الدهرية الذين يقولون بقدم العالم، وبعض الدهرية يرى قدم هيولى العالم مع الإقرار بحدوث الأعراض.

ومنهم كذلك الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم أو أنكروا الخالق الصانع، من أمثال فيثاغورس وبادّينوس. ومن الكفرة أيضاً الفلاسفة الذين أقروا بصانع قديم، غير أنهم ادعوا أن صنعه للكون قديم معه، كما قالوا بقدم الصانع والمصنوع، مثلما ذهب إليه أبيذقليس.

ومن هؤلاء الفلاسفة الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع والعناصر الأربعة، التي هي الأرض والماء والنار والهواء. ومنهم كذلك الذين قالوا بقدم هذه الأربعة وقدم الأفلاك والكواكب معها، مع زعمهم بأن للفلك طبيعة خامسة، وأنها لا تقبل الكون والفساد بحال ما.

وفيما يتعلق بالحكم الشرعي لهؤلاء، يجمع أهل السنة على تحريم ذبائحهم على المسلمين، وكذا يحرمون نكاح نسائهم. أما الجزية: فمن قال بقبولها من أهل الأوثان قبلها منهم، ومن لم يقبلها من أهل الأوثان رفضها أيضاً، كما فعل الشافعي.

أما المجوس فإنهم أربع فرق: زروانية، ومسخية، وخرمدينية، وبها فريدية. وهؤلاء جميعاً تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم على المسلمين. أما الجزية فقد أجمع على قبولها من الزروانية والمسخية كل من: الشافعي ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي والثوري. وإنما حدث اختلاف في ديتهم: فمن رأي الشافعي أن دية المجوس خمس دية اليهودي والنصراني، ودية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم، فتكون دية المجوس خمس ثلث دية المسلم ويرى أبو حنيفة أن دية المجوسي واليهودي والنصراني كدية المسلم.

وبالنسبة للمزدكية من المجوس، لا يجوز قبول الجزية منهم، لأنهم فارقوا دين

المجوس الأصليين، باستباحة المحرمات كلها، ولما ذهبوا إليه من القول بأن الناس كلهم شركاء في الأموال والنساء وعامة الملاذ.

والبهافريدية لا يجوز أيضاً قبول الجزية منهم، مع أنهم أحسن مقالاً من المجوس الأصليين، ذلك أن دينهم قد ظهر على يد «به آفريد» في دولة الإسلام، وعليه فإن كل كفر ظهر بعد قيام دولة الإسلام، لا يجوز أخذ الجزية من أهله.

أما الصابئة فقد حكم أكثر أهل السنة بتحليل ذبائحهم ونكاح نسائهم وأخذ الجزية منهم، أي معاملتهم معاملة النصارى. ويرى بعض فقهاء أهل السنة أن من قال من الصابئة بقدم الهيولى فحكمه حكم أصحاب الهيولى، ومن قال منهم بحدوث العالم وكان الخلاف معه في صفات الصانع فإن حكمه حكم النصارى.

وقد حصل إجماع من الشافعية، على أن البراهمة الذين ينكرون الرسل والأنبياء جميعاً، لا يحل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، حتى ولو وافقوا المسلمين في حدوث العالم وتوحيد صانعه. أما قبول الجزية منهم فقد حدث فيها خلاف شبيه بالخلاف الذي حدث بالنسبة لأهل الأوثان.

واتفق أهل السنة، على استباحة ذبائح اليهود والسامرة والنصارى وعلى جواز نكاح نسائهم، وكذا على جواز قبول الجزية منهم. وبالنسبة للجزية فقد حدث اختلاف في مقدارها: فمن رأي الشافعي أنه بذل كل حالم أو بالغ منهم ديناراً واحداً حقن دمه. ويرى أبو حنيفة أن على الموسر منهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى المتوسط أربعة وعشرين أما الفقير فعليه اثنا عشر درهماً. وأوجبها الشافعي على الشيخ الفاني، ولم يوجبها أبو حنيفة إلا على من كان منهم ذا تدبير في الحروب.

وفيما يتعلق بحدود اليهود والسامرة والنصارى، يرى الشافعي أنها كحدود المسلمين، ويترتب على هذا رجم الزاني منهم إذا كان محصناً، لكن يرى أبو حنيفة أنه لا يرجم عليه.

أما الدِّية فيرى الشافعي أن دية اليهودي أو النصراني في ثلث دية المسلم، ودية المرأة منهم ثلث دية المسلمة. ويرى مالك أن دية الكتابي نصف دية المسلم. أما أبو حنيفة فيرى أنها كدية المسلم سواء بسواء.

وبالنسبة لجريان القصاص بين اليهود والنصارى والمسلمين، يرى الشافعي أنه لا قتل مؤمن بكافر مهما كانت الظروف. لكن يرى أبو حنيفة قتل المسلم بالذمي دون المستأمن.

وقد قال المانوية والديصانية والمرقيونية، بقدم النور والظلمة وتركب العالم منهما، وإن الخير والنفع من النور، وإن الشر والضرر من الظلام. ولهذا يرى بعض فقهاء أهل السنة أن حكمهم حكم المجوس، وأباح أخذ الجزية منهم، مع تحريم نسائهم وذبائحهم.

أما الرأي المختار فهو أن حكمهم في النكاح والذبيحة والجزية حكم عبدة الأصنام والأوثان.



أما الصنف الثاني وهم الكفرة الذين ظهروا في دولة الإسلام، واستتروا بظاهر الإسلام، واغتالوا المسلمن في السر، فمنهم: الغلاة من الرافضة السبئية، والبيانية، والمغيرية، والمنصورية، والجناحية، والخطابية، وسائر الحلولية، والباطنية، والمقنعية المبيضة، بما وراء نهر جيجون، والمحمرة بأذربيجان، ومحمرة طبرستان، والذين قالوا بتناسخ الأرواح من أتباع ابن أبي العوجاء، ومن قال بقول أحمد بن خابط من المعتزلة.

ومنهم من قال بقول اليزيدية من الخوارج، الذين زعموا أن شريعة الإسلام تنسخ بشرع نبي من العجم، ومن قال بقول الميمونية من الخوارج الذين أباحوا نكاح بنات البنين وبنات البنات، ومن قال بمذاهب العذافرة من أهل بغداد، أو قال بقول الحلاجية الغلاة في مذهب الحلولية، أو قال بقول البابكية أو الرزامية المفرطة في أبي مسلم صاحب دولة بني العباس، أو قال بقول الكاملية الذين أكفروا الصحابة بتركهم بيعة علي كما أكفروا علياً بتركه قتالهم.

ويرى أهل السنة والجماعة، أن حكم هذه الطوائف التي يجمعها الصنف الثاني، حكم المرتدين عن الدين، فلا تحل ذبائحهم، ولا نكاح نسائهم، كما لا يجوز تقريرهم في دار الإسلام بالجزية، بل يجب استتابتهم فإن تابوا نجوا، وإلا وجب قتلهم واستغنام أموالهم.

أما استرقاق نساء هؤلاء وذراريهم، فقد أباحه أبو حنيفة وبعض الشافعية، مستدلين بأن خالد بن الوليد لما قاتل بني حنيفة، وفرغ من قتل مسيلمة الكذاب، صالح بني حنيفة على الصفراء والبيضاء، وعلى ربع السبي من النساء والذرية، وأنفذهم إلى المدينة، ومنهم خولة أم محمد بن الحنفية.

وهناك من يسميهم أهل السنة، «بأهل الأهواء» وهم: الجارودية، والهشامية، والنجارية، والجهمية، والإمامية الذين أكفروا خيار الصحابة، والقدرية المعتزلة عن الحق، والبكرية المنسوبة إلى بكر بن أخت عبد الواحد، والضرارية، والمشبهة كلها، والخوارج.

وقد حكم أهل السنة بتكفير أهل الأهواء، الذين كَفَّرُوا هم أيضاً أهل السنة. ويرتب أهل السنة على هذا الحكم، عدم جواز الصلاة عليهم، ولا الصلاة خلفهم. أما التوارث منهم، فيرى بعض أهل السنة القول بوراثتهم دون أن يرثوا هم أحداً من المسلمين، مستدلين بقول معاذ بن جبل: «إن المسلم يرث من الكافر، والكافر لا يرث من المسلم» والصحيح عند أهل السنة أن أموال هؤلاء فيء ولا توارث بينهم وبين أهل السنة، بدليل أن المحاسبي، لم يأخذ من ميراث أبيه شيئاً، لأن أباه كان قدرياً.

ومن رأي الإمام الشافعي بالنسبة لأهل الأهواء، بطلان صلاة من صلى خلف من يقول بخلق القرآن ونفي الرؤية. وكذلك يرى محمد بن الحسن وجوب إعادة الصلاة، لكل من صلى خلف من يقول بخلق القرآن. وافتى أبو يوسف الحنفي بأن المعتزلة زنادقة، ولعله يحكم على فئة معينة منهم.

وفيما يختص بأمر «الشهادات» يذهب الشافعي إلى جواز شهادة أهل الأهواء، إلا الخطابية، الذين أجازوا شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم. هذا ما صرح به في كتاب «الشهادات». لكن أثر عنه أنه في كتابه «القياس» رجع عن قبول شهادة المعتزلة وسائر أهل الأهواء، وقد رَدَّ الإمام مالك شهادة أهل الأهواء، وأثر عنه بالنسبة للمعتزلة بصفة خاصة، أنهم زنادقة لا يستتابون بل يجب قتلهم.

وبالنسبة للمعاملة مع أهل الأهواء، من بيع أو شراء، يرى أهل السنة أن حكم هذا، مثل حكم عقود المفاوضة بين المسلمين، الذين هم في أطراف الثغور وبين

أهل الحرب. وإن كان قبل أهل الحرب صباحاً. ويرى الشافعي أن أهل الأهواء وأهل الحرب لا يجوز أن يبيع المسلم منهم مصحفاً ولا عبداً مسلماً.

وفيما يتعلق بأحكام القدرية المعتزلة عن الحق، يرى بعض الشافعية، أن حكمهم حكم المرتدين، وعلى هذا لا تؤخذ منهم الجزية، بل يستتابون، فإن تابوا وإلا وجب على المسلمين قتلهم. ويرى فريق آخر من الشافعية، أن حكم هؤلاء القدرية حكم المجوس، لقول النبي عليه السلام في القدرية: «إنهم مجوس هذه الأمة».

٢٠ ـ السلف الصالح

قد تبرأ أهل السنة، من أهل الملل الخارجة عن الإسلام، ومن أهل الأهواء الضالة مع انتسابها إلى الإسلام، من أمثال: القدرية، والمرجئة والرافضة، والخوارج، والجهمية، والنجارية، والمجسمة.

وأجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة. وينكرون على الرافضة تكفيرهم للصحابة الذين لم يبايعوا علياً، كما يعترضون على الكاملية في تكفير علي بتركه قتال من لم يبايع له.

وكذلك يجمع أهل السلف، على أن من شهد بدراً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أهل الجنة، وأيضاً كل من شهد معه أحداً من غير قزمان الذي استثناه الخبر ـ هذا بالإضافة إلى كل من شهد مع النبي بيعة الرضوان بالحديبية.

ويقول أهل السنة، وجوب موالاة الحسن والحسن، والمشهورين من أسباط رسول الله عليه الصلاة والسلام، كالحسن بن الحسن، وعبد الله بن الحسن، وعلي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي بن الحسين المعروف بالباقر، وهو الذي بلغه جابر بن عبد الله الأنصاري سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجعفر بن محمد المعروف بالصادق وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

يضاف إلى هؤلاء: سائر أولاد علي من صلبه، كالعباس، وعمر ومحمد بن الحنفية، وسائر من درج على سنن آبائه الطاهرين، دون من مال منهم إلى الاعتزال أو الرفض، ودون من انتسب إليهم وأسرف في عدوانه وظلمه، مثل

البرقعي الذي عدا على أهل البصرة ظلماً وعدواناً، فقد كان داعياً فيهم ولم يكن منهم.

وقد أجمع أهل السنة، على أن الذين ارتدوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، من كندة وحنيفة وفزارة وبني أسد وبني بكر بن وائل لم يكونوا من الأنصار ولا من المهاجرين، قبل فتح مكة. فقد أطلق الشرع اسم المهاجرين على من هاجر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قبل فتح مكة، وهؤلاء درجوا على الدين القويم.

ويقول أهل السنة أيضاً، بموالاة أعلام التابعين للصحابة بإحسان، حيث يقول القرآن الكريم عن بعض سماتهم: ﴿يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾.

ويؤمن أهل السنة بصحة الخبر، الذي يفيد أن سبعين ألفاً من أمة الإسلام يدخلون الجنة بلا حساب، منهم عكاشة بن محصن، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً. وكذلك يقولون بموالاة أقوام وردت الأخبار بأنهم من أهل الجنة، وأن لهم الشفاعة في قوم من الأمة، منهم: أويس القرني الزاهد المعروف والخبر هنا مشهور.

٢١ ـ إبتعاد أهل السنة عن تكفير بعضهم بعضا

قد انتهج أهل السنة منهجاً يتسم بالاحتراز عن تكفير بعضهم بعضاً، حيث أنه ليس بينهم خلاف يوجب التبرؤ والتكفير، ويقول البغدادي عنهم: «هم إذن أهل الجماعة القائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله، فلا يقعون في تنابذ وتناقض».

ويختلف أهل السنة بهذا، عن فرق المخالفين، الذين لا يوجد منهم فريق إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبرؤ بعضهم في بعض. وقد حدث هذا لدى: الخوارج والروافض والقدرية. ويحكى أن سبعة من هؤلاء اجتمعوا في مجلس واحد، ثم تفرقوا عن تكفير بعضهم بعضاً. ويشبه حالهم حال اليهود والنصارى، إذ كفر بعضهم بعضاً: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء﴾.

ويحترس أهل السنة أيضاً، عن القول المنكر في أسلاف هذه الأمة الإسلامية، وعن الطعن فيهم دون مبرر قوي أو سبب واضح لكل الناس. فهم لا يقولون إلا أحسن المقال في المهاجرين والأنصار وأعلام الدين وأهل بدر وأحد وأهل بيعة الرضوان، وجميع من شهد لهم النبي صلى اللّه عليه وسلم بالجنة، وأزواج النبي صلى اللّه عليه وسلم، وأصحابه، وأولاده، وأحفاده، مثل الحسن والحسين، والمشاهير من ذرياتهم مثل عبد اللّه بن الحسن، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

ويندرج في هذا كل من جرى من هؤلاء ذرية على السداد من غير تبديل ولا تغيير، وكذا كل الخلفاء الراشدين فلا يجوز الطعن في واحد منهم، وكذا أعلام التابعين وأتباع التابعين المبرئين عن البدع والمنكرات.

وبالنسبة لعوام المسلمين، لا يحكم أهل السنة عليهم إلا بظاهر إيمانهم، ولا يقولون بتكفير واحد منهم إلا أن يتبين منه ما يوجب تكفيره. ويؤمنون بصدق الحديث: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب. هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون». أخرجه البخاري. وورد أنه يشفع كل واحد منهم في عدد ربيعة ومضر.

وقد أوجب أهل السنة على أنفسهم، الدعاء لمن سلف من هذه الأمة، وهذا هو أمر اللّه عز وجل: ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا. ربنا إنك رؤوف رحيم﴾.

٢٢ ـ بدعة السبئية

قد وجدت بعض العناصر الشيعية في التصوف، وهي من صنع بعض غلاة الشيعية، كابن سبأ، فهو أول من أظهر الغلو، وفي ذلك تأثير من الكبالا اليهودية في الشيعة الغالية، يقول ابن أبي الحديد:

«أول من جهر بالغلو في أيامه ـ علي ـ عبد اللّه بن سبأ، قام إليه، وهو يخطب فقال له: أنت أنت. وجعل يكررها فقال: ويلك من أنا؟ فقال: أنت اللّه، فأمر بأخذه».

وقد قام ابن سبأ ببذر الفتن السياسية وغيرها بين المسلمين، واستغل حقد الحاقدين، وعصبية الجاهلية، التي كانت تكمن في صدور بعض القوم، ونتج عن هذا تفريق وحدة الأمة، بعد مقتل عثمان، وحالت دون استقرار الأمر لعلي بعده.

ومما ساعد على ذلك، دخول بعض الآراء الفلسفية والدينية إلى الفكر الإسلامي في صدر الإسلام، وفي عهد علي. وقد تظاهر ابن سبأ، بالولاء للإمام علي، واستتر بالإسلام دون أن ينسى يهوديته، ودأب على الكيد للإسلام وللمسلمين وغلا في علي، فزعم أنه نبي ثم إله، وأشاع أن الخوارج والنواصب قد كذبا في دعوى قتل الإمام علي، لأنه في رأي ابن سبأ، رفع إلى السماء.

وهذا يوضح الربط بين الغلو والتشيع، فقد أسفرت حركة ابن سبأ، وأدت مؤامرته إلى تخريب سياسي، بقتل عثمان، والحرب بين علي ومعاوية، وإلى تخريب ديني، بإدخال بعض العناصر اليهودية والفارسية، مثل الرجعة والعصمة والحلول وغيرها.

والذي أدى إلى ظهور حركة ابن سبأ، عوامل عنصرية وفلسفية، تجلت واضحة بعد، في أفكار إخوان الصفاء والحلاج والشبلي وغيرهم.

وقد كان الخوارج ينعتون خصومهم الشيعة في الكوفة بنعت السبئية تحقيراً لهم.

٢٣ ـ القضاء والقدر

قد ابتدعت مشكلة القضاء والقدر، في الفكر الإسلامي، على يد ابن سبأ وأتباعه، ممن كانوا يخططون لهدم الإسلام، وأنى لهم ذلك. وقد وجد فريق يسمى «القدرية» في عهد الصحابة، وأبرز أعلامه معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم. ثم تناول هذه المسألة كل من المعتزلة والمرجئة. ويرى ابن الجوزي أن هذه المسألة صارت موضع جدال بين الفرق الإسلامية بتأثير الخوارج.

وقد تفرد فريق الميمونية عن العجاردة، بالقول على مذهب المعتزلة وذهبوا

إلى أن اللّه سبحانه قد فوَّض الأعمال إلى العبد، وجعل له الاستطاعة لكل ما كلف به، كاستطاعته الكفر والإيمان، وليس للّه تعالى في أعمال الإنسان مشيئة، ولا هي أيضاً مخلوقة له سبحانه وتعالى.

ويتفق مع الميمونية في القدر، فرقة الحمزية من العجاردة، وكذلك الشبيبية من البيهسية، وقد برئت منهم البيهسية بسبب ذلك.

واتفق مع الميمونية في ذلك أيضاً، الحارثية، مخالفين سائر الإباضية في هذا الموضوع، وزاعمين أن الاستطاعة قبل الفعل.

وهناك بعض الخوارج الذين خالفوا الميمونية، وأثبتوا القدر مثل المجهولية والخازمية والخلفية والشعيبية، وكذلك المعلومية منها. وترى هذه الفرقة الأخيرة، أن أفعال العباد ليست مخلوقة، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأنه لا يكون إلا ما شاء اللّه. ويرى البغدادي أنهم في ذلك متفقون مع مبادىء أهل السنة.

وعلى العكس من هؤلاء، ما ذهب إليه هشام بن الحكم، وشيطان الطاق من أن أفعال العباد أجسام.

ومن هذا الباب أيضاً، ما حكى من سبب افتراق الشعيبية والميمونية، حيث كان لميمون على شعيب مال فتقاضاه، فقال له شعيب: أعطيكه إن شاء اللّه فرد ميمون: قد شاء اللّه أن تعطينيه الساعة. فقال شعيب: لو شاء اللّه لم أقدر الا أعطيكه. قال ميمون: فإن اللّه قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر. ولما كتب الناس إلى عبد الكريم بن عجرد في ذلك، قال: «ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نلحق باللّه سوءاً».

ويقول أصحاب الطاعة من الإباضية بطاعة لا يراد اللّه تعالى بها، على مذهب أبي الهذيل، فقد يكون الإنسان مطيعاً للّه إذا فعل شيئاً أمره اللّه به، ولو لم يقصد اللّه ولا أراده بذلك الفعل. كذلك يرون أن كل شيء أمر اللّه به عباده، فهو عام، ويؤمر به المؤمن والكافر على السواء.

ويقول معظم هؤلاء بأن الاستطاعة والتكليف مع الفعل. ومعنى الاستطاعة عند بعضهم هي التخلية. ويرى كثير منهم أن الاستطاعة ليست تخلية، بل هي معنى، وبه يكون الفعل، ولا تبقى الاستطاعة وقتين، واستطاعة شيء ما غير

استطاعة ضده. كذلك يرون أن اللّه تعالى كلف العباد ما لا يقدرون عليه، لتركهم له، وليس لعجزهم عنه.

وقال معظم الإباضية بالخاطر، ويرون أن اللّه سبحانه وتعالى لا يجوز أن يخلي العباد البالغين من هذا الخاطر.

كذلك يرون أنه قد يجوز أن يقع حكمان مختلفان، في الشيء الواحد، من وجهين، فلو أن رجلاً دخل زرعاً بغير إذن صاحبه، لكان اللّه سبحانه قد نهاه عن الخروج منه، لأن فيه فساد الزرع، وقد أمره به، لأنه ليس له.

٢٤ ـ الاجتهاد

قد دار الجدال حول الشريعة، بين الخوارج وخصومهم. واتفق الخوارج والشيعة، على أن أهل السنة قد تنكبوا جادة الإسلام، حيث دانوا لخلفاء مزيِّفين، من وجهة نظر الفريقين السابقين.

وترى النجدية من الخوارج، أن الدين عبارة عن أمرين: معرفة اللّه ورسله، ثم تحريم دماء المسلمين وأموالهم، والإقرار بما جاء من عند اللّه جملة. وما سوى هذا فالناس معذورن بجهالته.

وعند أصحاب الطاعة من الإباضية، أن من دخل في دين المسلمين، وجبت عليه الشرائع والأحكام، سواء وقف على هذا أم لا، وسواء سمعه أم لم يسمعه.

وقد اعترض الخوارج على تحكيم الرجال، وردوا على ابن عباس رداً شديداً، ذاهبين إلى أن ما نص اللّه عليه من الأحكام لا تصح مخالفته، وما أذن للناس فيه أن يبدوا آراءهم صح لهم الاجتهاد فيه برأيهم. وهم يرون أن أمر اللّه تعالى في حزب معاوية، ظاهر في آية البغاة، فلم يكن من حق علي أن يعدل عنه إلى سواه.

وكأن علياً قد آثر العمل بنصيحة الخوارج، فقاتل هؤلاء الخوارج على أنهم هم البغاة. ونجد الخوارج أنفسهم ينقسمون إلى قسمين في مجال الاجتهاد، فمنهم من يجيز الاجتهاد كالنجدات، ومنهم من لا يجيزه ولا يقول إلا بظاهر القرآن، كالأزارقة.

وترى النجدية من الخوارج، أن المجتهد في الأحكام المخطىء، يصبح

عرضة للعذاب، ومن خاف عليه العذاب فهو كافر. لكنهم يجيزون الاجتهاد فيما سوى معرفة اللّه ورسله، وما جاء فيه حكم صريح من عند اللّه. وما عدا هذا فالناس معذورون بجهالته، فمن استحل باجتهاده شيئاً محرماً، فهو معذور، حتى تقوم عليه الحجة.

ويؤيد البغدادي حالة جواز الاجتهاد لدى النجدية، بما حكاه. من أن نجدة بعث ابنه المضرج مع جند من عسكره إلى القطيف، فهاجموها، وسبوا النساء والذرية، ونكحوا النساء قبل إخراج الخمس من الغنيمة.

وقالوا: إذا كن من قمنا فلا حرج، وإن زادت قيمتهن دفعنا الزيادة، فلما رجعوا وأخبروا نجدة، قال لهم: لم يكن لكم ذلك فردوا عليه بقولهم:

«بم نعلم أن ذلك لا يحل لنا». وهنا عذرهم نجدة، بالجهالة.

٢٥ ـ النبوة

قد خاض كل من الشيعة والخوارج، في مسألة النبوة. وقال الشيعة بثيوقراطية الحكم، التي تفضي إلى الاعتقاد بأن اللّه سبحانه لا يخلي الأرض من نبي وصي، وهي تستتبع القول بوجوب توارث الأئمة المنصوص عليهم لهذا المنصب.

وقد أخذ الكرامية من الإباضية، أن قول النبي «أنا حجة»، لا يحتاج معه إلى برهان. فإذا ظهرت دعوة النبي، فمن سمعها منه أو بلغه خبرها، لزمه تصديقه والاقرار به، من غير توقف على معرفة دليله.

كذلك يرى الإباضية، أنه يجب قبول الرسول، قبل إظهاره المعجزة. وهو ما يؤدي إلى الخلط بين النبي والمتنبيء، وكأنهم لا يعنيهم هذا الأمر وقد أجاز هشام بن الحكم، المشي على الماء لغير النبي، ثم عاد ليصرح بأنه لا يجوز ظهور الأعلام المعجزة على غير نبي.

وبصفة عامة فإن الباطنية يرفضون المعجزات. وقد زعم الخطابية من الغلاة، أن الأئمة أنبياء. كذلك يرى بعض الروافض، أن الأئمة تظهر عليهم الأعلام

والمعجزات، مثلما تظهر على الرسل، لأنهم حجج اللّه تعالى مثل الرسل، غير أنهم لم يجيزوا هبوط الملائكة بالوحي عليهم.

وقد وضع الشيعة أحاديث للتنبؤ بظهور الخوارج، مثلما أخبر بالمخدج: وكان إخبار النبي صلى اللّه عليه وسلم، وبذلك، ووجوب تصديقه بعد وفاته من دلائل النبوة.

ويقول بعض أصحاب الطاعة من الإباضية، بأن اللّه لا يرسل نبياً إلا بدليل ويرى بعضهم الآخر أنه يجوز أن يبعث اللّه نبياً بلا دليل.

وترى اليزيدية من الإباضية، أن اللّه سبحانه، سوف يبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً من السماء، جملة واحدة، وأن ملة هذا الرسول هم الصابئة، وهم نوع مخالف لما ورد في القرآن ولما عليه الناس اليوم، وأن شريعة الإسلام سوف تنسخ بهذا النبي العجمي.

وهذا يشبه قولاً للخوارج حكاه السيد في شرح المواقف، من أنه يجوز إرسال نبي كان كافراً، وإن علم كفره بعد النبوة.

ويرى بعض أتباع بيان بن سمعان أنه كان نبياً، وأنه نسخ بعض شريعة محمد عليه السلام.

ومع هذا، فإن اليزيدية يتولون من شهد لمحمد عليه السلام بالنبوة من أهل الكتاب، حتى وإن لم يدخلوا في الإسلام، ولم يطبقوا شريعته، فهم بالشهادة مؤمنون، ويترتب على هذا نتيجة تضييع معالم الإسلام، وقد نبّه إليها البغدادي بقوله:

«وعلى هذا يجب أن يكون العيسوية والمشكانية من اليهود مؤمنين، لأنهم أقروا بنبوة محمد عليه السلام ولم يدخلوا في دينه. وليس بجائز أن يعد في فرق الإسلام من يعد اليهود من المسلمين. وكيف يعد من فرق الإسلام من يقول بنسخ شريعة الإسلام».

ولا يرى الخوارج تكليفاً قبل البعثة، فليس على الناس أي فرض ما لم تأتهم الرسل؛ لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾.

٢٦ ـ الحديث النبوي

قد نسب إلى الخوارج، أنهم ينكرون العمل بالحديث النبوي. كما نسب إليهم أنهم كانوا يقتلون شر قتلة، كل من يروي حديثاً، يحذر فيه الرسول الناس، من القيام بالثورة، وتحبيذ الطاعة السلبية.

وبالرغم من تمسك الخوارج بنصوص القرآن، فإنهم رفضوا السنن المأثورة، لأنها في نظرهم قاصرة عن توضيح أركان الإسلام. ولعل الذي دفع الخوارج إلى ذلك، هو كثرة ما وضع على لسان بعض الشيعة وبعض أهل السنة من الأحاديث، مثل أحاديث فضائل الخلفاء الأربعة. وكثيراً ما وضع غلاة الشيعة، الأحاديث، منتهزين فرصة إحاطة جعفر الصادق رضي اللّه عنه، بالفقه والحديث، وبذلك حققوا كثيراً من أغراضهم في الدس على الرسول عليه السلام.

كما أن حركة الغلاة، كانت تقوم على إسناد الأحاديث الكاذبة إلى الباقر وابنه الصادق. على أن الشيعة بصفة عامة، كانوا يعتمدون على رواية أئمتهم في الأحاديث، لاعتقادهم العصمة فيهم.

ولما اتهم علي لدي الخوارج، بأنه قبل محو لقب أمير المؤمنين من نفسه، رد عليهم بأن الرسول عليه السلام، قد قبل محو اسم «الرسول» في صلح الحديبية. كما رد على اتهامهم له، بأنه شك في خلافته، بأن الرسول عليه السلام، قد باهل نصارى نجران فأنصفهم من نفسه.

هذا، وقد أكفر أهل السنة، الخوارج الذين ردوا جميع السنن التي رواها نقلة الأخبار، لقولهم بتكفير ناقلها، وكذلك الروافض الذين لا يعتمدون إلا قول الإمام.

٢٧ ـ التصوف

لم يقتصر التصوف الإسلامي على الصفاء، وإنما أصبح تفلسفاً، وحوى عناصر من المذاهب الفلسفية التلفيقية وكان لغلاة الشيعة، اليد الطولى في ذلك، كابن سبأ.

وقد تطورت المذاهب الصوفية في القرنين الثالث والرابع، بتطور الدعوة الإسماعيلية، مما يدل على الصلة بين الجانبين.

ولم يكن اليزيدية ـ وليسوا خوارج ـ إلا طائفة من الصوفية، ثم صاروا من غلاتهم، وخرجوا من عقيدة الإسلام جملة. وقد نسب إلى الإمام علي التصوف، كما نسب إليه سواه من العلوم والمعارف. ونعتقد أن هذا من فعل الشيعة.

وقد حاول بعض الباحثين ـ كالقشيري ـ أن يبرىء التصوف من عناصر الغلاة فذهب إلى أن الصوفية لم يوجد منهم من ينسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج. ويبدو أنه يتكلم عن التصوف الحق، دون النظر إلى التصوف الفلسفي.

وقد تعاصر كل من التصوف والغلو وحركات الخوارج، ونجد جعفر الصادق قد شهد كل هذه التيارات في أيامه، رغم انعزله عنها، إلا ما اشتهر عنه من الزهد. لكن الغلاة نسبوا إليه علم الباطن كذلك.

كما نجد أن الكوفة اجتمع فيها الزهد، بمعنى الهروب من الأحداث الجارية فيها، مع معارضة الخوارج للحكم بالسيف، ومعارضة الشيعة باللسان والعقيدة.

ويؤثر عن الخوارج أنهم كانوا من الزهاد، فحينما بعث علي، ابن عباس لمناظراتهم، لبس أحسن ثيابه وتطيب وركب أفضل مراكبه، فقالوا له:

«يا ابن عباس بينا أنت خير الناس، أذ أتيتنا في زي الجبارين ومراكبهم» فذكرهم بالآية الكريمة: ﴿قل من حرم زينة اللّه﴾. وليس هذا في رأينا زهداً من الخوارج، لأن الزهد يعني أولاً نقاء الضمير، وعدم ارتكاب الجرائم.

٢٨ ـ الجهل والعلم

قد وصم الخوارج بالجهل لما بدا منهم من حمق، واندفاع وبدوية، وإنكار الخلافة على علي، مع أنه جدير بها.

والخوارج يعتبرون أنفسهم أعلم من علي، كما ادعى ذو الخويصرة، من قبل أنه يعلم مفهوم «العدل» أكبر من النبي عليه السلام. وهي مغالطة لا غير.

ويتظاهر الخوارج بعد سفكهم الدماء، بأنهم يرفقون بالإنسان، فلا عجب أن

نرى من النجدات فرقة تسمى العاذرية، تعذر الناس بالجهالات في الفروع. وهو في الحقيقة هدم للدين بالتهاون في فروعه.

غير أن سائر النجدات، يوجبون على كل مكلف، معرفة اللّه ورسله، وتحريم دماء المسلمين، وتحريم غصب أموالهم، والإقرار بما جاء من عند اللّه تعالى جملة. وما خلا هذا فالمكلف معذور بجهالته، حتى تقام على ذلك حجة في الحلال والحرام.

وقد قام ابن نجدة بغزو القطيف، وسبى النساء، وتسرّى بهن هو ومن معه، وكذلك أكلوا من الغنائم قبل القسمة، واعتذروا إلى نجدة بأنهم لم يعلموا بأن هذا محظور، فعذرهم نجدة بتلك الجهالة. وكأنه هنا يطبق منهج الفقهاء في جواز الاجتهاد فيما لا نص فيه.

وعند أصحاب الطاعة من الإباضية، أنه لا اجتهاد مطلقاً، بدليل أنهم يستتبون من خالفهم في تنزيل أو تأويل، وإلا قتل، سواء كان ذلك فيما يسع الإنسان جهله أم لا.

ويرى المكرمية من العجاردة، أن ارتكاب الكبيرة جهل باللّه سبحانه، وبتلك الجهالة يكفر الإنسان، وليس بركوبه المعصية. وطبقوا هذه القاعدة على ترك الصلاة.

ونرى بعض فرق الخوارج لا يهمهم الجهل في بعض المواضع، فالشمراخية والصفرية يرون الصلاة خلف من لا يعرفون عن حاله شيئاً، ويختلف معهم البيهسية في ذلك.

٢٩ ـ مبدأ المساواة

قد نادى الخوارج بالمساواة بين الناس، دون اعتبار لجنس أو أصل. غير أنهم قد اتخذوا موقفاً عنيفاً تجاه خصومهم، فاعتبروهم مشركين أو كفرة، وأباحوا قتلهم وقتل نسائهم وذراريهم. ونجد أن طبقات عديدة معدمة، قد سارعت بالانضمام إلى الخوارج، لما راقهم ما أعلنه هؤلاء الخوارج من مساواة.

ونقم أتباع نجدة عليه، حين لم يطبق مبدأ المساواة، فقد بعث جيشاً في غزو

البر، وآخر في غزو البحر، ففضل الذين بعثهم في البر على الآخرين في العطاء.

وبقيت هذه الصبغة في الخوارج، حيث قام علي بن محمد، صاحب ثورة الزنج عام ٨٦٩ م وهو رجل من أصل فارسي. وقد جاهر بعقيدة الخوارج التي ترفض كل تمييز قومي ـ وقد بدت هذه الفكرة سائغة لدى أتباعه، بالرغم من زعمه أنه من نسل علي.

وقد اجتذبت مبادىء الخوارج في المساواة، بعض القراء من جيش علي، ذلك أن التحكيم قد انتهى إلى حكم نفر عنه القراء كل النفور، حيث أنه يناقض ما توقعوه، ولذا فقد انضموا إلى معسكر «ابن وهب»، وكان لطائفة القراء تأثير في البصرة لا يستهان به.

وقد انضم إلى الخوارج كذلك عدد من الموالي. ولما انشق الخوارج انحاز إلى جانب عبد ربه، أكثر الشطار، ومعظمهم من الموالي والعجم. وكان هناك منهم ثمانية آلاف. وقد انضم هؤلاء إلى الخوارج، إعجاباً برأيهم الديمقراطي في الخلافة، كما نادى الخوارج بالمساواة بين الموالي والعرب، في الحقوق والامتيازات. وكان الأولى بهؤلاء الخوارج، الا يسفكوا دماء المسلمين. لكن كان للفتنة الكبرى جذورها العميقة لدى العرب والموالي وقد شكا الإمام علي من تخلي الفريقين عنه.

وربما وجد الموالي في الإمام علي، معقد أمالهم، في تحقيق المساواة بينهم وبين العرب، وذلك بعد أن فقدوا هذا الأمل لدى ولاة عثمان نفسه، رضي اللّه عنه.

لكن الموالي لم يبايعوا الحسن، وكانوا تربة خصبة لبذور الفرق الغالية. وقد تفرق الموالي بين الخوارج والشيعة، غير أن معاوية كان يحاول جاهداً، أن يفرق بين الموالي والعرب، وانتفع هو وذريته بهذا الشقاق.

وقد بث المختار الثقفي، روح القوة في حزب الموالي، واشترك الموالي مع الخوارج في بغض بني أمية، وفي إيجاب الخروج عليهم.

وكان لتدبير ابن سبأ ـ وهو فارسي ـ أكبر الأثر، في ظهور الغلاة، واندس فيهم كثير من الفرس. وقد روى أن عبد اللّه بن عباس استأذن في قتل الفرس الذين

حضروا إلى المدينة، وذلك عقب مقتل عمر، حيث شاع الفساد منهم. وقد تقاطر الفرس على مدينة «تاهرت» بالجزائر، أملاً في الدخول في مذهب الخوارج. كما انضم إلى الخوارج أقلية من موالي العراق، ولا سيما موالي الكوفة.

غير أن الأغلبية العظمى من الموالي قد مالت إلى مذهب الشيعة، مسرعين إلى تأييد المختار، الذي أحيا مبادىء الشيعة. ولما خرج أبو مريم السعدي، لم يكن أصحابه من العرب وحدهم، بل تبعه من الموالي عدد كبير. وكان الخوارج يغرون الأعاجم ببعض الميزات المالية، لكن الرابطة ضعفت، حين طلب منهم الخوارج أن يقاتلوا معهم.

وقد بسط الأغالبة في أفريقيا سلطانهم، على طرابلس الغرب، التي كانت مهددة من بربر الخوارج، وكان هؤلاء البربر يتقون عداء العرب، بالتمسك بعقائد الخوارج الأولين.

وقد تغلب الأدارسة في مراكش، على الأغالبة، بالإضافة إلى الخوارج الذين استمروا في تأليب البربر على العرب: وبرزت إلى الميدان السياسي ابتداء من عام ٧٨٠ م قوة جديدة، هي قوة الشيعة الأدارسة.

وقد حدث للدولة الفاطمية تهديد، كاد يؤدي بحياتها، وذلك عندما قام أبو يزيد، وهو رجل متعصب من البربر الخوارج، في جبل أواريس، وكان يظهر أمام الجبل راكباً حماراً، تظاهراً بالزهد مثل الأنبياء والأولياء. هذا وقد كان بعض المعتزلة يقاومون الخوارج بالفكر، مثلما تصدوا لمقاومة المجوسية والجبرية.

٣٠ ـ التثبت من الرأي

لا بد للقوة المادية من سند فكري، وإلا انهارت من أول يوم تقوم فيه فبالرغم مما عرف عن الخوارج من تسرع واندفاع، فإننا نجد في قوادهم كثيراً من الحلم والتعقل والحذر، وهو من أهم الفوارق بين القائد والمقود.

وكأن هؤلاء القواد كانوا يشفقون على أنفسهم، من أنصارهم قبل أعدائهم، فربما لقي القائد حتفه على يد قومه قبل أعدائه، إن هو لم يفكِّر، ولم يقدر عواقب الأمور.

فلا عجب أن نرى الراسبي ـ أحد قواد الخوارج وأولهم ـ يحجم عن القول، وقد طلب منه أن يعقدوا له الراية، ولم يقلد غيره من القواد، حين يلقون كلمة بمناسبة تقلدهم الرئاسة، ابتهاجاً بثقة العوام فيهم.

لكن الراسبي يفجؤهم بقوله: «وما أنا والرأي الفطير والكلام القضيب» بل أراد أن يجعله بمثابة دستور لهم في التفكير، لما يحيط بهم من الموت من كل جانب، فقال لهم: «دعوا الرأي يغب، فإن غيوبه يكشف لكم عن محضه».

ويضيف الإباضية إلى هذا، وجوب التثبت من الخير ومن مخبره، حتى يستطيع تكليف نفسه بالخبر، لكن عليه أن يعلم أولاً حال المخبر، من حيث الإيمان والكفر.

ولم يكن الخوارج من السذاجة، بحيث يأمنون لرغبة غيرهم في الانضمام إليهم، بل كانوا يضعونه أولاً تحت المحنة أو الاختبار، وكان نافع بن الأزرق يقوم بالمحنة لمن قصد معسكره، ولعله أول من فعل ذلك، فلم يكن الخوارج السابقون عليه من الدقة إلى هذا الحد، ولذلك نرى «نافعاً» يتبرأ من سلفه الذين تركوا المحنة لمن هاجر إليهم.

وكان يقول في ذلك: «هذا تبين لنا، وخفي عليهم». وهو ما كانت تمليه الظروف في عهد نافع، ومن بعد عهده، حيث إن الحكومة والشعب قد أخذا حذرهما من الخوارج أياً كانوا، وتربصوا بهم في كل لحظة، بعد ما تبين من قسوتهم في التدمير والقتال.

وإذا كانت المرجئة قد تحاشت إصدار الأحكام بالنسبة للصحابة، والمعتزلة قد حلّلت أعمال الصحابة ونقدتهم، فإن الخوارج لم يصدروا بالنسبة للصحابة، إلا بعض الأحكام القاصرة على مسائل محدودة، كالتحكيم والحرب بين علي ومعاوية وغير ذلك.

وفي المسائل التعبدية والأحكام الشرعية، يختلف الخوارج كثيراً عن أهل السنة، لأن فرقة الخوارج قد نشأت وتكونت بعيداً عن أهل السنة.

ويتضح من تعاليم المذهب الخارجي الإباضي، أن الخوارج لم يعترفوا

بـإجماع ولا قيـاس. وهم لا يصغون إلا لعقـولهم، لكنهم لم يختلفوا عن أهـل السنة، في اعترافهم بالقرآن كمصدر للتشريع.

وأجاز جمهور الإباضية، شهادة مخالفيهم على أوليائهم، لكن معظم الخوارج قد برئت منهم لهذا الحكم. ويرى بعض البيهسية، أن من شهد على المسلمين، لم تجز شهادته إلا بتفسير الشهادة، ولو شهد أربعة على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم، حتى يفسروا حقيقة ما رأوا تماماً وهو الواجب في كل الحدود، ولـذا برئت منهم عامة البيهسية، وسموهم «أصحاب التفسير».

٣١ ـ الاجتهاد في أحكام الدين

يعتمد الاجتهاد علم أصول أربعة هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس وقد علم الصحابة ومن جاء بعدهم من أهل السنة، أن يكون بدء الاجتهاد بكتاب اللّه تعالى، إذا وقعت حادثة شرعية، من حلال أو حرام. وحين يوجد النص يجب التمسك به، وتجري حكم الحادثة على مقتضاه.

وإن لم يوجد نص، يلجأ إلى السنة، فإن روي خبر أخذ به، ونزل الناس على حكمه، وإن لم يوجد الخبر يفزع إلى الاجتهاد. ومن هنا كانت أركـان الاجتهاد لدى الصحابة اثنين. وللناس بعدهم أربعة، إذ يجب على الناس الأخذ بمقتضى إجماع الصحابة، والجري على مناهج اجتهادهم.

والمقصود بالإجماع، اتفاق الصحابة من المهاجرين والأنصار، وكذلك اتفاق العلماء في الأمصار في كل عصر.

وقد يكون إجمـاع الصحابـة على حادثـة ما، إجمـاعاً اجتهـادياً. وقـد يكون إجماعاً مطلقاً لم يصرح فيه باجتهاد، وعلى كلا الوجهين، فـإن الإجماع حجـة شـرعية، لأن الصحـابة ومن بعـدهم ومن أهل السنـة قد أجمعـوا على التمسك بالإجماع، ولا ريب أن الأئمة الراشدين من الصحابة، لا يجتمعون على ضلال، للحديث الشريف: «لا تجتمع أمتي على ضلالة».

ويجب أن يعلم هنا، أن الإجماع لا يخلو عن نص خفي أو جلي قد اختصه، فمن المؤكد أن صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم، لا يجتمعون على أمر

ما، إلا عن تثبت وتوقيف. وعلى هذا فإما أن يكون النص في نفس الحادثة المتفق على حكمها، وإما أن يكون النص في أن الإجماع حجة، ومخالفة هذا الإجماع بدعة.

فمستند الإجماع نص جلي أو خفي، ومستند الاجتهاد والقياس، هو الإجماع المستند بدوره إلى نص مخصوص في جواز الاجتهاد وبهذا يمكن القول بأن الأصول ترجع إلى اثنين، وربما رجعت إلى واحد، وهو القرآن الكريم.

ومن المقطوع به لدى الناس، عدم انحصار وقائع التصرفات والعبادات، ولا يتصور أن يرد في كل حادثة نص، وإذا كانت النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، فلن يستقيم الأمر، لأن ما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى. وينتج عن هذا أن الاجتهاد والقياس من الأمور الواجبة.

وهناك أركان للاجتهاد يجب أن تعلم، وهي أنه لا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلاً خارجاً عن ضبط الشرع، وهذا لأن القياس المرسل شرع آخر، ولا مشرع سوى الخالق سبحانه وتعالى. كما أن إثبات حكم من غير مستند يعتبر وضعاً آخر وليس هناك من واضع للأحكام سوى الشارع.

وللاجتهاد شرائط خمسة وهي: الأول: أن يكون المجتهد متمكناً من فهم اللغة العربية ولهجاتها، بحيث يمكنه التمييز بين الألفاظ الوضعية والاستعارية، وبين النص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمفصل، وفحوى الخطاب، ومفهوم الكلام، وما يدل على مفهومه بالمطابقة، وما يدل عليه بالتضمن، وكذا ما يدل بالاستتباع. وتعتبر هذه المعرفة بمثابة الآلة أو الأداة التي توصل إلى تمام الصنعة.

الثاني: معرفة تفسير القرآن، لا سيما ما يتعلق بالأحكام، فإن سبيل الفقيه أن يعرف تأويل القرآن، ووجوب الخطاب فيه من: الخصوص والعموم، والناسخ والمنسوخ، والأمر والنهي. والحظر، الحظر، وكذلك ما ورد من الأخبار في معاني الآيات، والاقتداء بالصحابة الأعلام في الطريقة التي سلكوا بها مناهج هذه الآيات، والمعاني التي فهموها من مدارجها.

الثالث: معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والاحاطة بأحوال النقلة والرواة.

عدولها وثقاتها ومطعونها ومردودها. يضاف إلى هذا الإحاطة بالوقائع الخاصة في الأخبار، وكذا ما هو عام قد ورد في حادثة خاصة، وما هو خاص عمم في الكل حكمه، وأيضاً الفرق بين الوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة. فيجب ألا يشذ عن المجتهد وجه من هذه الوجوه، ولا يختلط عليه باب بباب آخر.

الرابع: معرفة مواقع الإجماع من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، من السلف الصالح، وذلك كي لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع.

الخامس: التهدي إلى مواضع الأقيسة، وكيفية النظر والتردد فيها، من طلب أصل أولاً، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه، ليعلق عليه الحكم، أو شبه يغلب على الظن، وهنا يلحق به الحكم.

ويتحتم مراعاة هذه الشروط الخمسة، فبتحققها يصير المجتهد واجب الإتباع والتقليد في حق العامي. وإن كل حكم لم يستند إلى قياس اجتهاد، إنما هو مرسل مهمل.

ويسوغ الإجتهاد للمجتهد، إن هو حصل هذه المعارف. وكذلك يصبح الحكم الذي أدى إليه اجتهاده سائغاً في الشرع، ويجب على العامي تقليده والأخذ بفتواه. ومما يؤيد هذا حديث مستفيض عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أنه لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: «يا معاذ، بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأيي. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه».

ومما يؤيد ما تقرر هنا كذلك، ما رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: «لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قاضياً إلى اليمن، قلت يا رسول الله: كيف أقضي بين الناس وأنا حديث السن؟ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده على صدري وقال: اللهم اهد قلبه وثبت لسانه. فما شككت بعد ذلك في قضاء بين اثنين».

ويرى أكثر الأصوليين، أن الناظر في المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينية القطعية، يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب في تلك واحد بعينه.

فلا يجوز اختلاف المختلفين في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط هذا التقابل، بحيث ينفي أحدهما، ما يثبته الآخر بعينه، من الوجه الذي يثبته في الوقت الذي يثبته، الا وأن يقتسما الصدق والكذب، والحق والباطل. وسواء أكان هذا بين أهل الإسلام، أم بينهم وبين أهل الملل الأخرى.

وإن المختلف فيه غير محتمل لتوارد الصدق والكذب، والصواب والخطأ عليه، في حال واحد. مثال هذا: أن يقول أحد: إن فلاناً في المسجد الآن، وأن يقول آخر: ليس فلان في المسجد الآن. فيعلم السامع قطعاً أن أحد المخبرين صادق والآخر كاذب، لأن المخبر عنه لا يحتمل اجماع الحالتين فيه معاً.

ولربما اختلف اثنان في حكم عقلي إزاء مسألة ما، ويكون محل الاختلاف مشتركاً وشرط تقابل القضيتين نافذاً. وهنا يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك، أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين.

ومن أمثلة هذا، الاختلاف في مسألة «كلام اللّه» فلا يتوارد المختلفان فيها على معنى واحد بالنفي والإثبات. وعلى هذا فإن من قال بأن الكلام مخلوق، أراد بالكلام الحروف والاصوات في اللسان، والرقوم والكلمات في الكتابة، وهذا مخلوق ومن ذهب إلى أن الكلام ليس بمخلوق، لم يرد به الحروف والرقوم. وبذلك لم يتوارد الطرفان بالتنازع في الخلق على معنى واحد.

وفي «رؤية اللّه تعالى»يحتج النافي بأن الرؤية إنماهي اتصال شعاع بالمرئي، وهذا غير جائز في حق اللّه تعالى. ويحتج المثبت بأن الرؤية إدراك أو علم مخصوص، وهذا يجوز تعلقه بالباريء تعالى. وعليه فلم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد.

وقد قرر أبو الحسن العنبري، بالنسبة للفرق الإسلامية، أن كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب، لأنه أدى ما كلف به في تسديد النظر في المنظور فيه، وإن كان هذا متعيناً نفياً وإثباتاً، إلا أنه أصاب من وجه. وبالنسبة للخارجين عن الإسلام، فهم كفرة مخطئون بالنص والإجماع.

وإن النصوص والاجماع يمنعان تصويب كل ناظر، وتصديق كل قائل. وقد

اختلف الأصوليون في تكفير أهل الأهواء مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه، ذلك أن التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي.

فهناك مبالغ متعصب لمذهبه قد كفر وضلل من خالفه، وقرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل، مثل تقرين القدرية بالمجوس، والمشبهة باليهود، والرافضة بالنصارى، مع إجراء حكم هؤلاء فيهم من الذبيحة والزواج. وهناك من اتسم مذهبه بالتآليف والتساهل وعدم التكفير، لكنه قضى بالتضليل، وحكم بأنهم هلكى في الآخرة.

وبناء على اختلاف الأصوليين في التكفير والتضليل، فإن خرج على الإمام الحق بغياً وعدواناً، يسمى باغياً مخطئاً، وإن كان خروجه نابعاً عن تأويل واجتهاد وقد ذهب أهل السنة إلى أن «البغي» لا يوجب لعناً، إذا لم يخرج صاحبه عن الإيمان. ويرى المعتزلة أن الباغي ليستحق اللعن، بحكم فسقه، والفاسق خارج عن الإيمان. وإذا كان خروجه عن بغي وحسد ومروق عن الدين، فقد أجمع مفكرو الإسلام على استحقاقه اللعن باللسان، والقتل بالسيف والسنان.

وفيما يختص بالاجتهاد في الفروع، هناك مذهب يرى أن كل مجتهد مصيب في الحكم. وينبني هذا الرأي على أنه حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها، حكماً بعينه قبل الاجتهاد، من جواز وحظر وحلال وحرام. وإنما حكمه تعالى، هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد وهذا الحكم منوط بهذا السبب، فما لم يوجد السبب لم يثبت الحكم.

وهناك مذهب من يرى أن المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب. وهؤلاء يرون أنه صار لله تعالى حكم بعينه في كل حادثة، قبل الاجتهاد، من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الانسان. وهذا الحكم إنما هو حكم تكليف من تحليل وتحريم. ويرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، فالطلب لا يدله من مطلوب، والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء. أما الطلب المرسل فهو غير معقول، ومن هنا كان تردد المجتهد بين النصوص والظواهر والعمومات، وبين الأمور المجمع عليها، فيروم الرابطة المعنوية، أو

التقريب من حيث الأحكام والصور، كي يثبت في المجتهد فيه مثلما هو موجود في الأمر المتفق عليه.

ولا يتعين المصيب في الاجتهاد، لأنه واحد لا بعينه، لكن يرى بعض الأصوليين وجوب النظر في الأمر المجتهد فيه، فإن كانت مخالفة النص ظاهرة في واحد من المجتهدين، فهو المخطىء بعينه خطأً لا يصل إلى مرتبة التضليل. كذلك فإن المتمسك بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه.

أما إذا لم تكن مخالفة النص ظاهرة، فلا يكون مخطئاً بعينه، بل كل واحد منهما مصيب في اجتهاده، وأحدهما مصيب في الحكم لا بعينه.

وحكم الاجتهاد، أنه فرض كفاية، فإذا اشتغل واحد بتحصيله سقط الفرض عن الجميع، لكن إن قصر فيه أهل عصر عصوا بترك هذا الاجتهاد، إذ إن الأحكام تصبح عاطلة. وفي هذا ما فيه من الخطر على البشر.

وإذا اجتهد إنسان في حادث ما، فتوصل إلى حظر أو إباحة، لا يجوز له الأخذ بهذا الاجتهاد نفسه، إذا حدثت هذه الحادثة بعينها في وقت آخر. والعلة في هذا أنه ربما بدا له في الاجتهاد الثاني، ما أغفله في الاجتهاد الأول، لأن التقصير والنقص من شأن الإنسان.

وإن حدث أن اجتهد شخصان، فتوصل كل واحد منهما، إلى حكم لم يتوصل إليه الآخر، فلا يجوز لواحد منهما تقليد الآخر. لكن «العامي» يجب عليه تقليد المجتهد، ويكون مذهبه فيما يسأله مذهب من يسأله عنه. فلا يجوز مثلاً أن يأخذ العامي الحنفي إلا بمذهب أبي حنيفة، لأن الحكم بأن لا مذهب للعامي، وأن مذهبه المفتي، يؤدي إلى خلط وخبط. وفي حال وجود مجتهدين في بلد واحد، يجب على العامي الاجتهاد، كي يختار الأفضل والأورع، ليأخذ بفتواه.

وهناك صلة بين الإفتاء والقضاء في ميدان الاجتهاد.. ذلك أنه إذا أفتى المفتي على مذهبه، ثم حكم به قاضي على مقتضى فتواه، ثبت الحكم على المذاهب كلها فالقضاء إذا إتصل بالفتوى الزم الحكم مثل القبض إذا إتصل بالعقد.

وقد أنكر الشهرستاني على من أنكر القياس، فرد عليه بقوله: «لم يدر أن طلب حكم الشرع من مناهج الشرع. ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع، إلا باقتران

الاجتهاد بها، لأن ضرورة الانتشار في العالم ـ الحكم بأن الاجتهاد معتبر. وقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم: كيف اجتهدوا، وكم قاسوا، خصوصاً في مسائل المواريث، من توريث الإخوة مع الجد، وكيفية توريث الكلالة وذلك مما لا يخفى على المتدبّر لأحوالهم».

والشهرستانيأني بهذا يدفع ما ورد عند بعض أهل الظاهر، من أمثال داود الأصفهاني وغيره، ممن أنكر القياس ودفع الاجتهاد في الإحكام، لأن الأصول عند هؤلاء ثلاثة: القرآن والسنة والإجماع، ومنعوا أن يكون القياس أصلاً من الأصول، بحجة أن أول من قاس إبليس. وفي ذلك تضييق لرحمة الله تعالى، لأن القياس ليس أمراً خارجاً عن مضمون الكتاب والسنة.

ويشير تاريخ الفكر الإسلامي إلى أن المجتهدين في الإسلام كانوا صنفين:

الأول أصحاب الحديث: وهم أهل الحجاز، وأصحاب مالك بن أنس، وأصحاب الشافعي، وأصحاب الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل. وقد أطلق عليهم أصحاب الحديث، لأن عنايتهم كانت ترتكز على تحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، فإذا وجدوا خبراً ما لم يرجعوا إلى القياس الجلي والخفي.

وقد أكّد الشافعي هذا المنهج إذ يقول: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر» وبالرغم من وجودأصحاب له كثيرين من أمثال: المزني والمرادي والبوطي، فإنهم لم يزيدوا على اجتهاده اجتهاداً، لكنهم كانوا يتصرفون في نقل عنه، توجيهاً واستنباطاً.

الثاني أصحاب الرأي: وهم أهل العراق، وأصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت، وكان له أصحاب عديدون منهم: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وزفر، وغيرهم. وقد سموا بذلك، لأن أكثر عنايتهم إنما كان بتحصيل وجه القياس والمعنى المستنبط من الأحكام وبناء الحوادث عليها، وقد يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار.

وربما زاد أصحاب أبي حنيفة اجتهاداً على اجتهاده، وربما خالفوه في حكمه الاجتهادي، بعكس أصحاب الشافعي، وليس في هذا تجاوز منهم لحدودهم، إذ

إن هذا كان منهجاً يرضي أبا حنيفة، فهو يقول: «علمنا هذا رأي أحسن ما قدرنا عليه. فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأينا»،

وبالرغم من اختلاف أصحاب الرأي والحديث، في فروع عديدة، فإنهم لم يكفر بعضهم بعضاً ولم يضلل فريق منهم فريقاً آخر، لأن الجميع يؤمنون بحقوق أصحاب الإسلام جميعاً من غير المبتدعين، بأن لكل مجتهد نصيباً.

ومما أسلفناه يتبين مدى القيمة الفكرية لميدان أصول الفقه. وقد أكدها الدكتور جعفر بقوله:

«في هذا الميدان، نصافح القواعد المنهجية، والتحاليل المنطقية الدقيقة للُّغة والفكر، مما يجعلها بلا شك، ذات طابع فلسفي مميز، وفيه ندرك بوضوح مقدرة العقل الذي أنتجه على التنظيم والتقسيم والتحليل والتركيب».

٣٢ ـ التفكير العقلي لدى الخوارج

١ ـ بدء ظهور الخوارج

قد ظهر الخوارج، كفريق عنيف، في تعصبه المذهبي، مما أدى إلى انحياز كثير من الأتقياء، إلى معسكر معاوية.

وخلال هذا وجد أصحاب الفتنة، فرصة ذهبية، لضرب وحدة المسلمين. وكان مع أصحاب الفتنة، بعض الموالي وبعض العرب. فالعرب قد خدعهم أهل الفتنة، وحركوهم دون علم منهم.

فقد ارتبط النزاع على الدولة، بين عليّ ومعاوية، بنشوء الخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة وأهل التناسخ والرجعة، وأهل الشريعة وأهل الحقيقة.

ولم يكن لعلي شيعة بمعنى الكلمة، في ذلك الوقت، فإن أهل الكوفة قد خذلوه في صفين، وفي قبول التحكيم. وقد دبّر هذه الفتنة مع عمرو بن العاص، الأشعث بن قيس. وهو مشهور بالغدر في جاهليته وإسلامه.

وقد آثر الأشعث اختيار أبي موسى دون رضى من عليّ. وشوهد الأشعث وقد خلا بابن ملجم في مكان ما بالكوفة، وذلك بعد أن حدثت مشاحنة بين عليّ وبين

الأشعث، لتوعده الأخير بالقتل. هذا في الوقت الذي كانت مؤامرة تدبر لهدم الإسلام من الداخل عن طريق مناهج الباطنية.

إن منبع الخوارج والشيعة منبع واحد، فقد كان الخوارج من أنصار عليّ، وخرجوا عليه في صفين. وشاءت الظروف أن يتعاونا على دغل ومضض وقد أثارت هزيمة النهروان، روح التعصب الديني في البصرة والكوفة، لكن مع تكتم وسرية.

فأي الفريقين أحق أن يوصف بالاستقامة: الخوارج في تكفيرهم لعلّي، أم السبئية في تأليههم له؟. لكنه التدمير للإسلام وأهله لا غير.

ويقول ابن النديم عن سبب تسمية الشيعة بهذا الاسم راوياً عن ابن إسحاق: «لما خالف طلحة والزبير، عليّ رضي اللّه عنه. وأبيا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي، ليقاتلهما، حتى يفيئا إلى أمر اللّه جل اسمه، فسمى من اتبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول شيعي وسماهم (علي).. الأصفياء، الأولياء، شرطة الخميس، الأصحاب».

ويتضح من هذا، أن نزعة الخروج كانت كامنة في بعض النفوس، بعد تفريق الأمة بمقتل عثمان، وتطلع الكثيرون إلى منصب القيادة كما انتهز الخوارج فرصة عارضة كالتحكيم، فكشفوا عما في صدورهم. فمن الخطأ أن يقال إن حزب الخوارج قد ظهر فجأة بسبب التحكيم، فإنهم يفخرون بقتل عثمان.

إن الشيعة حزب ديني، والخوارج حزب ديني وسياسي معارض، ومعاوية ومن معه حزب سياسي بحت، وليسوا حزباً دينياً.

وتعد فرقة الخوارج أقدم انشقاق حدث في المجتمع الإسلامي. لكن اختلف في أول من تشرى من الخوارج: عروة بن حدير أخو مرداس، أم يزيد بن عاصم، أم رجل من ربيعة كان مع علي بصفين، فلما رأى اتفاق الفريقين على الحكمين، ركب فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل رجلاً منهم، كما حمل على أصحاب علي فقتل منهم رجلاً آخر، ثم صاح:

«ألا إني قد خلعت عليًا ومعاوية، وبرئت من حكمهما». ثم قاتل أصحاب

عليّ حتى تولى قتله جماعة من همدان. وعند التأمل نرى هذا الحادث يشبه خلع أبي موسى الأشعري لعلي ومعاوية.

ويرتبط بتكون فرق الخوارج، تاريخ المختار الثقفي عام ٦٧ هـ والذي يرتبط أيضاً بالشيعة، فإن تاريخ هذا الرجل في حقيقة الأمر ليس إلا تاريخ الأحزاب السياسية والفرق الدينية في عصر بني أمية.

ولما تمّت للمختار الولاية على الكوفة والجزيرة والعراقين، تكهن وسجع وتنبأ وادعى الوحي، وكان الذين شجعوه هم الغلاة.

وقد ثار ببلاد اليمن، عبد اللّه بن يحيى الخارجي الملقب بطالب الحق، ضد استبداد بني أمية.

غير أن الخوارج في ذلك الوقت، كانوا غيرهم بالأمس. وهذا يعني تطور مذهب الخوارج، فقد كان من السهل على الأمويين: أن يقاتلوا الخوارج الأولين، وأن يحاربوهم بسيف الدين.

وفي الجزائر، قامت دولة الرستميين، وهم طائفة من الخوارج الإباضية، اتخذوا «تاهرت» عاصمة لهم، ثم قضى الشيعة الفاطميون على ملكهم بالمغرب، الذي دام أكثر من مائة وثلاثين عاماً.

٢ ـ التحكيم

حدث اضطراب في تاريخ التحكيم، وهل كان عام ٣٧، أو ٣٨ هـ. وقد رفض الخوارج التحكيم وثاروا من جرائه. وكان للسبئية اليد الطولى في هذه المسألة، حيث نبطوا أهل الكوفة عن نصرة علي، وخذلوه في التحكيم. وانتهى التحكيم الى حكم يناقض كل المناقضة، ما توقعه الناس، ولا سيما القراء.

ويوضح ابن أبي الحديد، شيئاً من الفتن التي حدثت في التحكيم، فيقول «كل فساد كان في خلافة عليّ عليه السلام، وكل اضطراب حدث فأصله الأشعث. ولولا محاقته أمير المؤمنين عليه السلام في معنى الحكومة في المرة لم تكن حرب النهروان، ولكان أمير المؤمنين عليه السلام ينهض بهم إلى معاوية ويملك الشام».

والروايات الواردة في التحكيم مضطربة متناقضة، لكن يفهم من مجموعها أن علياً قد خسر مركزه باعتباره الخليفة، بينما لم يخسر معاوية شيئاً.

ورأى فريق من أتباع علي، أنه ارتكب خطأ فادحاً، بسبب قبوله التحكيم، فخرجوا عليه. ويستنتج من هذا، أن الخوارج كان أصلهم من شيعة عليّ.

وأعلن هؤلاء الخوارج أن الحكم للّه لا لعلي وأنكروا أن يحكم في الحق رجلاً أو رجلين. وقد كان هذا الستار زائفاً، وكشف عن زيفه الكثيرون، كالإمام محمد بن الحنفية.

وقد أتى التحكيم بعد موقعة صفين، التي ظهر بعدها الخوارج، ولذا استأثرت هذه الموقعة باهتمام الدارسين. وكان من رأي الأشتر مواصلة القتال في صفين، وقد رشحه علي، ليصير أحد الحكمين، لكن رفضه الجمهور، فقد عدوه من أخبث المحركين لهذه الفتن، وأبى هو بدوره التوقيع على صحيفة التحكيم.

ولا نقول بأن التحكيم كان هو السبب المباشر لظهور الخوارج، بل أن يد الفتنة لتمتد إلى أبعد من هذا. كذلك لا نقول بما شاع لدى الدارسين، من أن الشيعة قد نشأت كفرقة دينية غداة مقتل الحسين.

وقد صار لفريق الخوارج مبدآن: لا حكم إلا اللّه، واعدل يا محمد وعند التأمل نجد أن علياً لم يُحَكِّمْ سوى كتاب اللّه، وقد صرَّح هو بذلك يوم كان يناقش الخوارج.

وقد كان الخوارج في حيرة من أمر عليْ، فقد تصوروا أن يكرهه أصحابه على أن يترك القتال في صفين، مع أنه نبههم إلى خطورة ترك القتال. لكنهم لم يتصوروا كيف استكرهه أصحابه على قبول الحكومة. وقال الخوارج لعلي:

وقد أمضى اللّه حكمه في معاوية وأصحابه، أن يقتلوا أو يدخلوا معنا في حكمنا عليهم. وقد كانت منا خطيئة وزلة، حين رضينا بالحكمين، وقد تبنا الى ربنا، ورجعنا عن ذلك، فارجع كما رجعنا، وإلا فنحن منك براء، فقال عليّ: «ويحكم بعد الرضا والعهد والميثاق أرجع؟»

ولما تمسك عليّ بمواثيقه في التحكيم، أبي الخوارج ذلك وخلعوه، وأكفروه بهذا التحكيم. ويضيف الأزارقة إلى تكفير عليّ تكفير الحكمين.

وقد دخل عمرو بن العاص، التحكيم، بروح الكراهية لعليّ، فقد بعث عليّ إليه شريح بن هانيء يوصيه بالعدل يوم التحكيم، فتمعر وجه عمرو، وقال: «متى كنت أقبل مشورة عليّ، أو انتهي إلى أمره، أو أعتدٌ برأيه».

كذلك حذّر ابن عباس، أبا موسى من عمرو، وطلب منه أن يترك عمراً يتكلم قبله: «فإن عمراً رجل غادر، ولا آمن أن يكون قد أعطاك الرضا فيما بينك وبينه، فإذا قمت في الناس خالفك».

وقد احتج عمرو بتثبيت معاوية، عل أساس أنه - أي معاوية - ولي دم عثمان، وأحق الناس بمقامه.

وقد تشاتم كل من الحكمين، فقال أبو موسى لعمرو: غدرت وفجرت. إنما مثلك كمثل الكلب، أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث. فرد عليه عمرو قائلاً: إنما مثلك كمثل الحمار يحمل أسفاراً.

وقنع ضريح بن هانيء عمراً بالسوط، وكادت أن تقع كارثة جديدة. وأبدى علي أسفه، بسبب ما خدع حكمه أبو موسى وقال طاعناً في الحكمين:

«ألا إنَّ هذين الرجلين اللذين اخترتموهما حكمين، قد نبذا حكم القرآن، واتبع كل واحد منهما هواه بغير هدى من اللّه فحكما بغير حجة بينة، ولا سنة ماضية، واختلفا في حكمهما، وكلاهما لم يرشد فبرىء اللّه منهما ورسوله مصالح المؤمنين».

فلا عجب أن ضرب المثل بالتحكيم، فقيل: إن التحكيم بعد أبي موسى وعمرو تضييع الحزم.

٣ - آراء الباحثين في الخوارج

قد وصف الخوارج الأولون أيام عليّ، بالمارقة، وهم الذين قتل معظمهم يوم النهروان. كذلك وصفوا بأنهم كلاب النار، وأنهم شر قتلى تحت أديم السماء وبأنهم ضَلَّ سعيهم في الحياة الدنيا، وأنهم دأبوا على العبادة مع إمتلاء قلوبهم زيناً ومرضاً، وأنهم تأولوا القرآن دون دليل. ويروى أن أبا العالية يرى أن اللّه

تعالى أنعم عليه نعمتين من خير النعم: فالأولى أن هداه للإيمان، والأخرى أنه سبحانه لم يجعله حرورياً.

كما يروى أن أعظم ذنوب الخوارج، إفراطهم في بغض عليّ، وقد قال هو في ذلك: «هلك فيّ رجلان: محب غال، ومبغض قال». ومما وصف به الخوارج كذلك، أنهم بغاة، لأنهم نازعوا علياً في إمارته، ولكن هذا وحده لا يخرجهم عن الإسلام جملة.

ويرى بعضهم أن في الخوارج مرضاً صعباً، وهو اعتقادهم أنهم أعلم من عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه. وليس بخاف على العاقل ما للخصومة من مغالطات.

وكان الشعب بالكوفة يحذر الخوارج ويكرههم ، ولذلك هموا بإيذاء الحَجّاج ملثماً، حيث حسبوه من الخوارج، ثم كشف النقاب فتركوه.

والخوارج في نظر الشيعة يمثلون المبادىء المتطرفة في الإسلام، والتي تشذ عن إجماع الإمة، ولذ فقد اعتبروهم زنادقة، وإن كان رأي الخوارج فيهم مثل ذلك.

وكان غلو حزب الخوارج سبباً من أسباب هزيمته وتتابع المذام عليه، أضف إلى هذا تعصبهم الشديد، وانحطاط بعضهم إلى درك اللصوصية، فنهبوا إقليم سجستان.

وبالرغم من هذه الأحكام التي تذمهم، فإننا نرى بعض الأئمة يلمسون هذا الجانب برفق، ويعطون الخوارج شيئاً من العذر، من حيث إنهم كانوا من طبقة القراء الأتقياء، وأنهم لم يكونوا غنوصيين.

وقد نهى أحمد بن حنبل عن الخوض فيما شجر بين الصحابة وبين المسلمين الأولين بما فيهم الخوارج، لما في المسألة من اجتهاد الطرفين. وكذلك حكي أن مالكاً وصفهم بالعدالة. وذهب ابن تيمية إلى أن الخوارج أفضل من الغلاة.

لكن أجاز أبو حنيفة استرقاق نساء الخوارج وذراريهم. وحكم أهل السنة على الخوارج والغلاة حكم المرتدين، أي لا تحل ذبائحهم ولا يجوز نكاح امرأة

منهم، ولا تقبل منهم جزية، بل تجب استتابتهم، وإلا قتلوا وغنمت أموالهم، كما لا تجوز الصلاة عليهم ولا خلفهم.

وقد كان للشعر دوره، في المساهمة حكماً على الخوارج. قال معدان الشميطي، واصفاً لهم بأنهم معذبون:

لا حرورا ولا الفواحب تنجو لا ولا صعب واصل الغزال

وكان كثير عزة رافضياً، ولما حضرته الوفاة قال:

برئت إلى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا

وقد وصف مسلم بن الوليد، الخمر، فجعلها مثل الحرورية، حيث تضمنت صدورهم حقداً شديداً على أهل الجماعة، فهو يقول:

معتقة لا تشتكي يد عاصر حرورية في جوفها دمها يغلي

٣٣ ـ الفلسفة الإسلامية ودراستها

لقد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون. وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظن ـ في تحامل ظاهر ـ أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالاً موغلاً واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها.

١ ـ التعصب الجنسي

ولم يقف الأمر عند هذا، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلها الى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة، وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفي على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة، وأبعد

تلك الأصـــاف عن المنحى العلمي ما اتصل بخصائص الشعـوب، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة في «علم نفس الأجنـاس» مع أنـا لم نصل بعـد ـ وفي القرن العشرين ـ إلا لمجرد فروض واحتمالات في هذه النـاحية. فقيـل مثلاً إن هناك نفساً سامية فطرت تديناً على التوحيد، وفناً ولغة ومدنية على البساطة، بينما أن النفس الآرية مفطورة في عقيدتها على التعدد، وفي علمها وفنها على انسجام التأليف.

(أ) رينان والجنس السامي:

ومن الغريب أن الفرنـسيين ـ خصوم العنصرية السياسيـة ـ هـم الذين أثـاروها شعواء في القرن الماضي، وبذروا بذوراً عنصريـة علمية وفلسفيـة امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر. فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس الســامي دون الجنس الآري. وكان لرأيه وَزْنُهُ في فريق من معاصريه، وصداه لدى بعض أتباعه وتلاميذه، ذلك لأنه كان أستاذ اللغات الساميـة غير منـازع وأعرف النـاس بالمسلمين في عصره. وما العقل الســامي والعقل الآري اللذان قـال بهما ليـون جوتييه في أوائل هذا القرن إلا امتداد لهـذه الدعـوى، وعنده أن العقـل السامي لا طاقة لـه إلا على إدراك الجزئيـات والمفردات منفصـلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتبـاط، فهو عقـل مباعـدة وتفريق (esprit separatiste) لا جمع وتأليف. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متـداني الـدرج لا يكـاد يحس التنقـل فيـه، فهـو عقــل جمـع ومــزج (esprit fusionniste).

وإذا كـان العرب قـد فطروا على إدراك المفـردات وحـدهـا، فـلا قبـل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات. ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيّق الإسلام آفـاقهم وانتــزع من بينهم كـل بحث نــظري، وأضحى الـطفــل المسلم يحتقـر العلم والفلسفة.

أما ما يسمونه فلسفة عربية، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو، وضرب

من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية. تلك كانت دعوى القرن التاسع عشر الشائعة، وكان طبيعياً أن يحمل رينان ـ زعيم دعوى العنصرية ـ آيتها ويتعصب لها.

(ب) بطلان دعوى العنصرية:

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأن في الامكان أن تستخلص صفات أي شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية، أو من الجنس الذي ينتمي إليه، وبدأ «علم النفس الجمعي» أدق وأعقد مما يظن. وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتي قدمناها على علاتها، وأن تطلق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية، ولكن المنهج العلمي الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها. ومن ذا الذي قال أن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربي وحده؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة: من فرس، وهنود، وأتراك، وسوريين، ومصريين، وبربر، وأندلسيين.

هذ إلى أن الحضارة الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم، بل أيدته وشجعت عليه، ولم تحارب الفلسفة بل جدّت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء وتباين المذاهب. وما كان الإسلام، وهو الذي يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجّه النظر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر، ليحرّم البحث أو يضيّق على الحرية الفكرية. ورينان الذي أخذ عليه ـ خطأ ـ أنه حارب العلم والفلسفة، هو نفسه الذي قرر في مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التي فتحوها لا مثيل لها في التاريخ. فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم، ومع ذلك كانوا ذوي حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء. والزواج المختلط كثير الوقوع بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات، على الرغم من اختلاف الدين.

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوي الفرنسي، فقد أنكر وجود فلسفة عربية، معلناً أن «العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن». ثم عاد فنقض ما قرره، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في

مظانها الخاصة بها، «وأن العرب ـ مثل اللاتينيين ـ مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون»، ويضيف إلى هذا «أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب، المتكلمين» ولم يخف على «دوجا» أحد معاصر رينان، هذا التناقض الواضح ولا ذاك التحامل البالغ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديداً وطريفاً، ولا لمذهب كمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثماراً بديعة من ثمار العقل العربي.

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل، ويدركون ما لها من طابع شخصي ومميزات. وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وانصاف. وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه «أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة»، يسارعون إلى الحكم، على تفاصيلها وجزئياتها، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو. ولم يكن في مقدورهم أن يعرفوها على وجهها، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي.

أما اليوم ففي وسعنا أن نثبت ـ عن يقين ـ وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة. أما أن نسميها «فلسفة عربية» أو «فلسفة إسلامية» فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته، ذلك لأنها نبتت كلها في جوّ الإسلام وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية.

وأما أن يراد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا ما لا نقبله بحال، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها. والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية.

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأن المسلمين تتلمذوا ـ أول ما تتلمذوا ـ لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحين.

وإذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات «فلسفة إسلامية» لها اعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك، بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضاً في غايتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلامية في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم.

٢ ـ هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول. فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين اللّه ومخلوقاته، التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين ـ وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل، وبين العقيدة والحكمة وبين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية. فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية.

(أ) موضوعاتها:

على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمادة والحياة. وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ففرقت بين النفس والعقل، والفطري والمكتسب، والصواب والخطأ، والظن واليقين. وفصّلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة، فقسّمت الفضائل ونوعيتها، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر.

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية وتدبير منزل وسياسة. فنظرتها الى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم، وهي شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية الذي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه. وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة، والكيمياء والنبات، والفلك والموسيقى، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شُعباً وتفريعات لأقسام الفلسفة الرئيسية.

لهذا لم يكن غريباً أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة، وأن تؤثر في نواحيها المتعددة، خصوصاً وقد امتاز البحث في تلك العهود بذلك، الطابع «الموسوعي»، طابع الشمول والإحاطة. ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لا بد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه. ففي الدراسات العلمية الإسلامية، من طب وكيمياء وفلك وهندسة، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها، وربما كان بين علماء الإسلام، من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجهاً لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة، وأخيراً في مبادىء التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما وجدنا في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة.

(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية:

وفي كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفي في الإسلام، ومن الخطأ أن يقصر ـ كما صنع رجال القرن التاسع عشر ـ على شذرات مما ورد في مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية، وبالعكس كلما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض، ازداد وضوحاً وظهر في ثوبه الحقيقي، ومن اللازم أن يدرس أولاً في مصادره العربية، وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها، فإنا

نستطيع أن نقرر أنّه ـ مقروناً إلى التفكير المسيحي في القرون الوسطى ـ أغزر مادة، وأوسع أفقاً، وأعظم تحرراً، وأقدر على التجديد والابتكار وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو «اسكولائية» مسيحية كما يقال، فبالأولى ينبغي أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية، و «اسكولائية» اسلامية، خصوصاً وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها، وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب، ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليها الدراسات اليهودية ـ يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى، ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة، كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني.

(ج) صلتها بالفلسفة اليونانية:

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفسلفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيراً وتابعوه في عدة نواحي، ولو لم يكرر الكلام لنفد، ومن ذا الذي لم يتتلمذ على من سبقه ويقتفِ أثر من تقدموه، وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان، غير أنا نخطىء كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية والفارسية مثلاً؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة، ولفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة، فاسبينوزا مثلاً على رغم متابعته الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذهب فلسفي قائم بذاته، وابن سينا وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه. وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه

الظروف في أفكارهم ونظرياتهم وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكوِّن لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية، وليس شيء أهون على تعرف هذه الفلسفة والوقوف على حقيقتها، من دراستها وتوضيحها.

(د) ربطها بالفلسفة الحديثة:

وفي هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفي الحديث، وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض، خصوصاً وقد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمي إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية. وإذا كنا نقول اليوم عن بيِّنة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثر الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية، أفلا يجدر بنا أن نبحث عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة؟ وسنعرض في بحثنا هذا لنماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث، وفي تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقرابة. وإذا كانت هذه القرابة غير ظاهرة الروابط اليوم ففي طول البحث ما يكشفها ويؤكدها. ودون أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن، نكتفي بأن نشير إلى أن نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسين: أحدهما تجريبي هو الذي نهض بالدراسات الواقعية والآخر نظري هو الذي ساعد على تمحيص العلوم العقلية، فعلى تجربة بيكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث في العصور الحديثة، وقد لوحظ من قبل أن بيكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة، وأخصهم روجر بيكون، «الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى» كما سمّاه رينان، والذي لم يقنع بمزاولة التجربة شخصياً في بحوثه الكيميائية، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كي يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها. وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي ساغ لنا أن نربط تجربته، بل تجربة عصر النهضة، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث.

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له في القرون الوسطى

المسيحية، ونعتقد أن دراساتنا تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً في القرون الوسطى الإسلامية. ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالي؟ وإن لم يكن ثمة تأثيراً وتأثر فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة وسنرى في بحثنا هذا أن «الكوجيتو» الديكارتي لا يمت بصلة فقط إلى القديس أوغسطين، بل هناك شبه كبير بينه وبين «الرجل المعلق في الفضاء» الذي قال به ابن سينا.

وفي اختصار ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية ـ وهي وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي ـ متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها ومن التعجل أن نقطع بادىء ذي بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب في عالم البحث والتفكير، فقد وضح اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموغلة في القدم، وقد تجددت في القرون الوسطى، فماذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في يسر ولا مما يحبس على بيئة بعينها، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية فإنه سيذاع باسم العلم يوماً ما.

٣ ـ حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضي، إن في الغرب أو في الشرق، ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسة والاقتصادية، ولم يهتموا إلا أخيراً إلى نواحية الثقافية. وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة الغربية إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية. وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم.

(أ) حركة الاستشراق:

ولم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق

وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من القرن العشرين نشاطاً عظيماً، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق، وتلمذوا في معاهده، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية. وتنافست عواصم أوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية. وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث. ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين، تبلورت فيها الآراء ونوقشت المسائل، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص. وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة، ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية ذخائرهاإلى اللغات الأوربية الحية، من أنجليزية وفرنسية، والمانية وإيطالية ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة واستوعب أبواب الثقافة الإسلامية بين لغة وأدب، وتاريخ وسياسة، وتفسير وتشريع وعلوم وفلسفة. وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة، من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة.

رسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع واستيعاب شامل، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة. وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات، فمنهم المختص في الأدب واللغة والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية أو الصوفية والكلامية، أو العلمية والفلسفية. وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ «دائرة المعارف الإسلامية» التي ظهرت بالالمانية والإنجليزية والفرنسية، وجاءت اللغة القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة. وفيها أوضح دليل على سعة إطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغني عنه اليوم الباحث في الدراسات الإسلامية.

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده، بل امتد إلى الشرق. فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم. وترجموا بعض كتبهم، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويسهمون بدورهم في أحياء مجدهم. وقد ظهر لهم في ربع القرن الأخير، إن في مصر أو في عواصم الشرق الأخرى، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون، أو أتمت ما بدءوا، أو تداركت بعض ما فاتهم، وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باب من أبواب الثقافة الإسلامية، على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لمجهود ينبغي أن ينمو ويطرد، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة، وها هي ذي الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب، وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ويظهره على حقيقته.

(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية:

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمناً طويلاً، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية، وعلّق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها. ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة.

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام، وأرخوا لها جملة وتفصيلاً. فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة، والكلام والمتكلمين، والتصوف والمتصوفين، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس، وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات، أو الألفاظ والمصطلحات.

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفاً بالناحية التي تفرغ لها، ومن ذا الذي يذكر مثلاً شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي؟ أو جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع؟ أو نيكلسون ولا يذكر معه التصوف؟ أو دوسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية؟ أو نللينو ولا يذكر معه الفلك؟ أو ميرهوف

ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم، ونكتفي بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ.

بيد أن الفلسفة الإسلامية، على الرغم من كل هذا، لم تدرس بعد الدرس اللائق بها، لا من ناحية تاريخها، ولا نظرياتها، ولا رجالها؛ ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني. فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة، ولم يبين في وضوح كيفية تكوينها، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها. ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين، وما جاءت به من ثروة جديدة. وأما رجالها فغرباء في أوطانهم، مجهولون لدى أقرب الناس إليها، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلاً ما لا يعرفون عن الكندي والفارابي. ولم لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر.

إلا أن هذا البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية، وهي في جزء منها معيبة وناقصة، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالغرض المقصود. ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية، أوهم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة في عمومه، ولم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً.

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة، فمن ذا الذي يقرأ فان دنبرج في ترجمته «لما بعد الطبيعة» لابن رشد وتعليقه عليه، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة، في حين أن المطلع على كارادي ڤو في كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينقصه العمق والدقة. ومن ذا الذي يقرأ دي بور في تاريخه للفلسفة الإسلامية، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل.

على أن هذه البحوث في جملتها قد طـال عليها العهـد نوعـاً، واضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد. ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلاميـة تتغير من حين لآخر، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطىء. ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نمو الآن، مقرونة إلى أوائل هذا القرن، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً، وما أحوجنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر.

(ج) متابعة السير:

نعم نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير، وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني، وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي، وإذا كان المستشرقون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم. ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار مـا أنتج من آراء ومخترعات فحسب، بل بدرجة عناية من حوله به، واهتمام أمته بـإحياء آثاره، وها هي ذي الأمم المتقدمة تتسابق في الإشادة بمجدها ونشر آثار علمائها ومفكريها.

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة، وأول ما نـدعو إليـه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم، أو التي نشرت نشراً ناقصـاً ومعيباً، ذلـك لأنا لا نستـطيع أن نفهمهم فهمـاً حقاً إلا إذا قـرأناهم بلغتهم وفي كتبهم. وإذا عرفنا مثلاً أن للكندي عـدة رسائـل مهملة في مكتبات استانبول، وأن للفـارابي مؤلفات مخـطوطة مـوزعة بين مكتبـات ليدن وبـاريس والأسكريال، وأن «كتاب الشفاء» المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الخاص بالمنطق، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر. ولسنا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر مما هو معروف في العالم العربي، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمركيين في نشر مؤلفاته اللاتينية.

ويجب أن يتضافر على هذا النشر الأفراد والهيئات، لأنه عمـل طويـل المدى كثير التكاليف. وقد استنت جامعة القاهرة في هذا سنة حسنة، فحاولت الحصول

على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية، وبدأت بنشر نماذج منها. ولكنها ـ مع الأسف ـ توقفت عن السير أخيراً، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك، وعساها أن تستأنف جهودها، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية، بل نأمل مخلصين أن تتنافس في هذا معاهد الشرق عامة. وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم في هذا المضمار بنصيب كبير، وقد بدأت فعلاً فجعلته من أهدافها الهامة.

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص الى مكتبات استانبول، التي ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد، ومن الطبيعي أن نجد فيها مخلفات لا نجدها في مكان آخر. ولقد كشف المستشرق الألماني ريتر عن كثير من ذخائرها، وخاصة كتاب «مقالات الإسلاميين» للأشعري الذي يعتبر مرجعاً ممتازاً في تاريخ العقائد الإسلامية، وقد تغيّرت، بعد نشره ونشر «نهاية الإقدام» للشهرستاني، بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين. ولا يساورنا شك في أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك، وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب في خزائن استانبول، ويقيننا أن الأستاذ ريتر خير مفتاح لها، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته.

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس، على نحو ما دُرس الفلاسفة الآخرون، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم ونحلل شخصياتهم، تسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم. ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير قديم ولنقارنها بما عرف لدى اللاتينيين، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة، وإنا لنرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت، وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي.

٣٤ ـ نظرية السعادة أو الاتصال

نظرية أخلاقية في أساسها، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام

إلى بحوث صوفية دقيقة. ولغة المتصوفة إنما تناجي القلب وتحادث الروح، وفي مناجاة القلب طهره، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة، وبذا نهجر الأجسام زمناً ونفرغ إلى نفوسنا حيناً، والجسم والنفس كانا - ولا يزالان - في صراع دائم وعراك مستمر، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى.

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية. وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والمشاهدة الصوفية.

حقاً إن الإدركات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية، أو قد يعز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون، إلا أنها مبعث طمأنينة وهدوء. ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب، وكم يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يناجيه قلبه وتخاطبه روحه.

وقديماً مر الغزالي بمراحل من البحث والنظر، واشتغل بدراسات كثيرة، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً. وحديثاً شك ديكارت في كل شيء، اللهم إلا في نفسه وتفكيره، ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين في رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته. وهناك فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله، فأفلوطين في مدرسة الاسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة، وقد جد شخصياً في تحقيقهما طول حياته، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات. ومالبرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربه، فمعرفتنا ليست إلا فيضاً من الله، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله، وبهذا يتلاشى المخلوق في الخالق، ويندمج الأثر في المؤثر.

١ - العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته، ولا التعرض لمختلف

مظاهره وأدواره منذ نشأته، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية، فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت، ونشرح الأصول التي صدرت عنها، والعوامل التي أثرت فيها، ونحدد مدلولها ومرماها. وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضّح آثارها ونتائجها. فحديث القلب والروح الذي نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون، ووقف على الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية.

وما كان أجدرنا في بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصاً، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في حيز المادة والجسم المحدود، ولعل الصوفية معذورون في التزيي بزي خاص، كي يتفق ظاهرهم مع باطنهم، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم. غير أن هذه اللغة زادت آرائهم تعقيداً، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الغموض والإبهام، وسنجتهد في أن نجلي غامضها، ونقربها ما استطعنا من العرف المألوف.

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامي في جملته مدفوعين غالباً بما في الموضوع من طرافة، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار. ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت أنظار المستشرقين، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم، ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبوه في الدراسات الإسلامية الأخرى. ولا غرابة فالغرب متعطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق، وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون في الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة. ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفي بأن نشير إلى رجال القرن العشرين، ونخص بالذكر منهم جولد زيهر النمسوي الذي عقد للتصوف فصلاً ممتعاً في كتابه «عقيدة الإسلام وقانونه» بجانب أبحاث أخرى قيمة، ومكدونلد الأمريكي الذي وضّح كثيراً من آراء الغزالي الصوفية ونكلسون الذي عالج التصوف من نواحيه المختلفة، والأستاذ ماسنيون الذي يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين، والدكتور محمد إقبال العالم الهندي المشهور. وعلى

رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون، فإنه يرجع إلى الأول الفضل في نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم في التصوف طرائق جديدة، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعاني الدقيقة في كتاب يعد أوسع مؤلف في تاريخ التصوف الإسلامي.

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التي تستحقها. حقاً إن مهرن المستشرق الدنمركي، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية، وقام بنشرها وترجمتها، كما أن البارون كارادي ڤو لمح لدى الفارابي نزعة صوفية واضحة، إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة. وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق. وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها.

٢ ـ تصوف الفارابي:

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام، وجب علينا أن نصعد إلى أبي نصر الفارابي. فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها. نحن لا ننكر أن الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار، ولكنا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها. أما الفارابي فقد لَمَّ هذا الشعث، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات. ومن أهم أجزاء هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء، نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى، فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي ڤو، ولا أدل على هذا من أن هناك رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى، نفسية كانت، أو أخلاقية، أو سياسية. وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام.

(أ) دعائمه:

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على

أساس عقلي. فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات. هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير كل الخير في مسألة نتدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا. وذلك أن العقل البشري، سالكاً سبيل رقيه وتصوره، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو في أول أمره عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل. وقد يتسع مدى نظره، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام. ولعل في هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابي بعلم النفس ونظرية المعرفة.

ولن يقف الأمر عند هذا الحد، بل التصوف الفارابي متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية. فإن الفارابي يتخيل نظاماً فلكياً أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شؤونها، وآخر هذه القوى، وهو العقل العاشر، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر. فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوي بالأرضي، والإلهي بالبشري، والملائكي بالإنسان، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة، والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هي أسمى غاية ينشدها العمل الإنساني، وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتاتاً من كل ما هو مادي وجسمي، والتحقت بالكائنات العقلية، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية.

(ب) رأيه في السعادة:

هذه هي السعادة التي تنحوها الفلسفة والأخلاق، ويصوب إليها النظر

والعمل، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه، هي الخير المطلق وغاية الغايات ومنتهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين. يقول الفارابي: «والسعادة هي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة من الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محددة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة. والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب من سعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس».

عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملاً، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية، وبيّن الوسائل الموصلة إلى السعادة. وهذان الكتابان هما: «تحصيل السعادة»، «والتنبيه على السعادة»، اللذان طبعا في حيدر آباد سنة ١٣٤٥، ١٣٤٦ هـ، وقد امتازا ـ مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت إلينا ـ بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما، وحبذا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر. ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية، بل جد في أن يتذوق السعادة بنفسه، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام، كما صنع أفلوطين من قبل، ويقال إنه حظي بذلك مرة أو مرتين.

وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ولا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصعد إلى عالم النور والبهجة. يقول الفارابي: «الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها

من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن... وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى، مثل البصر يخبل بالسمع، والخوف يشغل عن الشهوة، والشهوة تشغل عن الغضب، والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصد عن التفكير، أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن».

فالروح القدسية إذن واصلة، ترى المغيب، وتسمع الخفي، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. هذه هي نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي واعتنقها الفلاسفة اللاحقون، وقد لعبت دوراً هاماً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس. وهي كما ترى ضرب من التصوف النظري القائم على البحث والدراسة، يقربنا إلى اللّه ونعيمه المقيم.

والتصوف في جملته ساد العالم الإسلامي منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية. وفي رأي كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسي من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء في اللّه. يقول رينان: «لم يعرف الشرق أن يقف في العبادة عند حد المبالغة والإسراف، بل كان الاتحاد مع العقل الكلي بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية في الهند والفرس. وهناك سبع درجات ـ كما يقول المتصوفة ـ تقود المرء إلى الغاية النهائية التي هي الفناء المطلق أو النرڤانا البوذية، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول: أنا اللّه.

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة في تاريخ التصوف الإسلامي، فأنا وهو الشخص الإنساني يعمل على أن ينمحي في أنت وهو اللّه. وما الحلول، الذي قال به الحلاج والذي درسه ماسينون دارسة مستفيضة، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة في الإسلام، فهو يتلخص في اختفاء الإنسان في اللّه، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً.

(ج) العوامل المؤثرة في تصوفه:

كان الفارابي صوفياً في قرارة نفسه، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة. وقد أفاض مؤرخو العرب في وصف تقشفه وإعراضه عن الدنيا،

وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساك. وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء لم يغير شيئاً من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشفه. فجليس الملوك هذا وصفي الأمراء كان يرى في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشف أسرارها ويستمليها ما حوت من عظات، وقد رووا أنه كتب الكثير من كتبه على شواطىء المجاري المائية وبين الثمار والأزهار. فهذا الاستعداد الفطري الذي نشأعليه، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره، وكانت عاملاً في تكوين نظرية السعادة الفارابية. وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذه الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة، فهو إلى الغموض أميل، وفي باب التعمق والتركيز أدخل، وهذا شأن الصوفية جميعاً، يرسلون الجمل المختصرة المعماة. وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الفارابي وإدراك كنهها، وشكوا من غموضها وتعقيدها.

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلي عاملاً آخر خارجياً، الا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لعهده أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي. ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثره بهذه الأفكار، وفي كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك. فقد جارى المتصوفة وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة. والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة. فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي، وبعد الاختيار تجيء السعادة التي تحدثنا عنها من قبل. فهذا التدرج في جملته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية.

وفوق هذا عاصر الفارابي الصوفية الذين يقولون بالحلول، وعلى رأسهم الجنيد المتوفي سنة ٩١١ ميلادية، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية، ومردد الجملة المأثورة: «اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب». ويروى أن الشبلي دخل عليه يوماً وبحضرته زوجته، فأرادت أن تحتجب، ولكنه أبى عليها ذلك قائلاً: «لا خير للشبلي عندك». ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى

بكى، فقال الجنيد لزوجه على الأثر: «استتري فقد أفاق الشبلي من غيبته». والحلاج تليمذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك، فقد توفي سنة ٩٢٢ للميلاد. وهو صاحب الجملة المشهورة: «أنا الحق»، التي لاقى من جرائها حتفه. وعلى يديه سما مذهب الحلول إلى أوجه وبدأ في أوضح صوره، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت. وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة والحضور، والوجد والوجود، والنسيان والذكر. يقول بعضهم:

وجُودي أنْ أغيبَ عن الوجودِ بِمَا يبدُو عَلَيَّ مِنَ الشُّهُودِ

ويقول الآخر:

عجبتُ لِمَنْ يقولُ ذَكَرْتُ رَبِّي فهلْ أنسَى فأذكرُ مَا نَسِيتُ
شربتُ الحبَّ كأساً بعدَ كأسٍ فمَا نَفِدَ الشرابُ ولا رَوِيتُ

ربما يبدو بعد الذي تقدم أنا ميالون لأن نخلط بين تصوف الفارابي وتصوف الحلاج، ونحاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم. ولا شك في أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكري المسلمين، ولكن نظرية الفارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواح، أهمها:

أولاً: تصوف الفارابي نظري مبني على الدراسة والبحث قبل كل شيء، فبالعلم، والعلم وحده تقريباً، نصل إلى السعادة، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية. وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التقشف والحرمان من الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله. يقول الجنيد: «ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات».

ثانياً: وهذا فرق جوهري ـ الاتصال الذي يقول به الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل والفعال، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة، ويقولون بحلول اللاهوت في الناسوت، وبذا يتلاشى أنا في أنت تماماً ولا يتميز الخلق من

الخـالق. وهذا هـو سر حملة أهـل السنة على هـذا الخلط غير المقبـول والغلو المفرط. حقاً إن الفارابي يذهب في فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة «يحل فيه العقل الفعال» غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبيـر على علاته، ويجب أن يحمل حملاً مجازياً. ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقـل المستفاد، وهـو أسمى درجـات الكمـال الإنسـاني، يختلف في طبيعتـه ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. ويرى الفارابي فوق هذا أن الموجـودات في تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض، والله منال الكمال المطلق، وبينـه وبين الإنسـان والعـالم الارضي كله فـواصـل متعـددة. فـنظريـات الفـارابي الميتافيزيقيـة والفلكية المختلفـة لا تسمح بـأن يتحد الخلق مـع الخالق، أو أن يمتزج العقل الإنساني بالعقل الفعال.

وأخيراً، لعل كلمـة «اتحاد» و «اتصـال» تؤذنان بـالفرق الـواضح بين نـظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية، فإن الكلمة الأولى التي تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق، في حين أن الكلمة الثانية التي تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الروحي.

فالواجب علينـا إذن أن نبحث عن منبع آخـر يمكن أن تكون نـظرية السعـادة الفارابية قد استقيت منه أيضاً. وإذا شئنا تعرف هذا المنبع، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو، وإلى كتابه «الأخلاق النيقـوماخيـة» بوجـه خاص. يقـول جلسون: «ليس ثمة فكرة ولا عبـارة لدى أرسـطو لم تبحث ولـم ينتفع بهـا شراحـه، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها، وخاصة في مشكلة العقل». ونظرية الاتصال التي نحن بصددها تؤيد هذه الملاحظة تمـام التأييـد، فإنها مأخوذة نصاً عن أصل أرسطي. وذلك أن أرسطو في شرحـه للخير الأسمى يقول، في الكتاب العاشر من «الأخلاق النيقوماخية» إنه فضيلة تتكون في الوحدة وبالتأمل العقلي، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الإنسان.

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. ففي رأيه ـ كما في رأي أرسطو ـ الحياة العقلية غاية في نفسها، ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير، تشبّه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم. ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة. فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية و «الأديمونيا» الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية. وإذا تتبعنا كل ما وصل الينا من كتب أرسطو، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية. وهما ما أشرنا إليه آنفاً في كتاب «الأخلاق النيقوماخية»، وما جاء في «كتاب النفس» خاصاً بوظيفة العقل الفعال وأثره في تكوين المعلومات العامة. وكلا النصين أثرا تأثيراً عميقاً في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية.

حقاً إن الفارابي ضنين بأسراره، ولا يحب أن يقف قراؤه على مصادر أفكاره، بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه. وابن رشد، الذي يعتنق نظرية الفارابي في الاتصال، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه، فبعد أن وضح كيف يدرك «النوس» أو العقل الحقائق المجردة، قال: «سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني ـ ولو أنه غير مفارق ـ أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها». ولما لم يف أرسطو بوعده، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال.

غير أن أرسطو وحده لا يكفي في توضيح نظريات الفارابي الصوفية ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربي مدرسة الاسكندرية، التي أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي. والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يختلف عن «الاكستاسيس» أو الجذب الذي قالت به مدرسة الاسكندرية. فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر، وينتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين. نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسياً دقيقاً، ولكنا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنساني التي ترمي الى الخير الأعلى. ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها. وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن

عن الأصل الاسكندري الذي اعتمد عليه، والذي لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى «كتاب الربوبية». ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في «كتاب الربوبية».

يقول الفارابي: «إن لك منك غطاء، فضلاً عن لباسك، من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، وحينئذ تلحق فلا تسل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت، فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فاتخذ لك عند الحق عهداً، إلى أن تأتيه فرداً» ويقول صاحب «كتاب الربوبية»: «ربما خلوت أحياناً بنفسي وخلعت بدني، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم. فأكون داخلاً في ذاتي وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواي، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً. وأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً، وأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير. وحين أوقن بذلك أرقى بذهني الى العالم الإلهي، ويخيل إلي كأني قطعة منه. فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه. ومن الغريب أني أشعر بأن روحي مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن». هذان النصان، من غير تعليق، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذي دعا إليه رجال مدرسة الاسكندرية والاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، و «كتاب الربوبية» هو المرآة التي عكست كثيراً من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الإسلامي.

وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية انما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة. فهي مدينة لميول الفارابي واستعداداته، بقدر ما هي متأثرة ببيئته ومفكري الإسلام المحيطين به. ولكنها في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب (الاكستاسيس) الأفلوطينية. جمع الفارابي كل ذلك ونسقه، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاءوا بعده.

تمتاز فلسفة الفارابي بظاهرتين رئيسيتين: نزعة روحية نامية، واتجاه صوفي واضح، والمذهب الروحي والتصوف يقتربان في الواقع ويتلاقيان في نواح كثيرة. وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة. وقد نفذ

التصوف الفارابي على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية، وأثر في صوفية المسلمين بوجه عام. ولم يقف أثره عند القرون الوسطى، بل تعداها إلى التاريخ الحديث. وما دمنا قد أسلفنا القول في شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان مصادرها الأرسطية والأفلوطينية، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقي نظرة على الأثر الذي أحدثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين. وكي تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أي حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون، وحبذا لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين.

٣ ـ تصوف ابن سينا

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال ابن سينا. حقاً ان التلميذ عدا على الاستاذ وأخفى اسمه، وانتزع مكانته، وقضى على شهرته، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره. بيد أن الأول يعترف للثاني بأياديه عليه، ويقر له بالسبق والأولوية، ويدين له بالخضوع والأستاذية. ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها، وأفاض في شرحها وتوضيحها، بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها، ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا، وهو صناع اليدين، في ثوب قشيب ومظهر خلاب، وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية.

قد يؤخذ علينا أحياناً أنا نحاول تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتب ابن سينا، إلا أن الرجلين في رأينا متضافران ومتكاملان، يوضح كل منهما صاحبه ويتممه. ولئن كان للفارابي فضل السبق، إلا ان لابن سينا فضل البيان والإيضاح. ومن ذا الذي يدعي أن في مقدوره دراسة أرسطو دارسة كاملة دون

الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فربما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه، فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل. على أن المؤرخ الذي يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت.

(أ) عرضه الكامل في «الإشارات»:

اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة، نخص بالذكر منها «كتاب الإشارات والتنبيهات»، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد، وجوهرة التاج الثمينة، وثمرة النضج الكامل. يمتاز بسمو أسلوبه، وسبق أفكاره، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى. وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية، ويقع في نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب. فقد أخذ ابن سينا، على حسب عادته، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً مرتباً. فهو يحدثنا عن «التجريد» و «البهجة والسعادة» و «مقامات العارفين» و «أسرار الآيات»، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً. وهذا هو القدر الذي جمعه وترجمه مهرن إلى الفرنسية، ونشره تحت عنوان: Traites mystiques d'Auicenne.

وَهَاكُمْ نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التي تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابي. يقول: «إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس. ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها، ونحن نقصها عليك... العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط، لأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة... العارف هش بش بسام، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء،

«إنه يرى فيه الحق. والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعتريه الرحمة، فإنه مستبصر بسر اللّه في القدر، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مُعير، وإذا جسُم المعروف فربما غار عليه من غير أهله. العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجوّاد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟ وصفّاح، وكيف لا ونفسه أهون من أن تخرجها زلة بشر؟ ونّساء للأحقاد، وكيف لا وذكره مشغول بالحق»؟

(ب) مقامات العارفين:

يصنف ابن سينا كأستاذه المراحل التي تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقة «فالمُعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخص باسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف». وليست السعادة مجرد لذة جسمية، بل هي غبطة روحية وسمو معنوي، واتصال بالعالم العلوي، هي عشق وشوق مستمران، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذه الابتهاج. «والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق، اللهم إلا في الحياة الأخرى. وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها، ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل وأما الأمال البدنية والحركات الجسمية ففي المرتبة الثانية ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقي العقلي بحال.

(ج) الاتحاد والاتصال:

قد يخيل للقارىء بعد هذا التحليل أن إبن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ولا سيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية. فهو يردد كلمة الزهد والوجد ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد ويحلل بعض الظواهر النفسية كالعشق والشوق وهي التي شغلت

كبار متصوفي المسلمين. غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفياً لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفي له في كل مذهبه الفلسفي ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ونقده لها نقداً فيه دقة وتعمق.

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد إتصال بين العبد وربه يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة بل بواسطة العقل الفعال. وأما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً في آن واحد. ذلك لأنا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أنا نعترف باشتماله على حقيقة أخرى خارجة عنه.

وانظر كيف يصوغ إبن سينا هذا الدليل: «قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعّال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد. وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي الفعل المستفاد حينما يتصورونه قائماً» ويضيف إبن سينا إلى هذا: «إن قول القائل أن شيئاً ما يصير شيئاً أخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان، وان كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً»

(د) تصوفه وتصوف الفارابي:

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابي في شيء، وسيلتهما وغايتهما متحدتان. يقول البارون كارادي ثو: «لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا في آخر المذهب كتاج له، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى، وابن سينا يدرسه

دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً. وبالعكس ينفذ تصوف الفارابي إلى كل شيء، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته، ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل حالاً نفسية». ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابي ـ على عكس ابن سينا ـ يعبر عن عاطفة صادرة من القلب، وحياة الرجلين تشهد بذلك. ولكننا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ، كلاهما يعتمد على أساس واحد، ويشغل مكاناً متعادلاً في مذهبيهما. وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا، وطريقته التعليمية المنظمة التي يدرس بها المسائل على اختلافها، وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لديه منها عند الفارابي.

٤ ـ نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلا المدرسة الفلسفية في المشرق، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في المغرب. وبما أن البحث العلمي في المشرق أسبق منه في المغرب، فإن أهل الأندلس مدينون لاخوانهم المشارقة بكثير من آرائهم ونظرياتهم. لذلك لم يكن بدعاً أن تقتفي المدرسة الفلسفية الاسبانية أثر المدرسة الشرقية، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا الفارابي وابن سينا. وكم يسوءنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير، فإن معظم كتبه قد باد، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية. وكتابه الرئيسي وهو «تدبير المتوحد» لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة. ويرجع الفضل في الكشف عنه إلى مستشرق إسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون منك، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية، ومترجم «دلالة الحائرين» إلى الفرنسية. ثم اهتدى أسين بلاسيول سنة ١٩٤٢ إلى الأصل العربي، ونشره مع ترجمة إسبانية في مجلة AL - Andalus، ثم نشر الأصل والترجمة في استقلال بمدريد عام ١٩٤٦.

(أ) ابن باجة:

وإذا اعتمدنا على ما نقله سلمون منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة. وكتابه «تدبير المتوحد» قائم على إثبات

أن الإنسانية والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمي إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية. وبالجملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي، مشتركاً مع المجتمع أو منعزلاً عنه، فإن كان المجتمع صالحاً قاسمه في مختلف شؤونه، وإن كان طالحاً لازم الخلوة والانفراد. وهنا يبدو ابن باجة متأثراً بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط، ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها. وكتاب «تدبير المتوحد» في جملته مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة.

(ب) ابن طفيل:

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسي في بناء المدرسة الفلسفية الاسبانية، وسار على نهجه ابن طفيل. وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقه، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة. بيد أن روايته الفلسفية المشهورة «حي بن يقظان» التي وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام، وقد ترجمت إلى عدة لغات، وكانت في غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزو.

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله، فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالمجتمع قط، ومع هذا تمكن بعقله الفردي من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه النور والمعرفة. وهذاالشخص هو «حي بن يقظان» الذي ولد في جزيرة قرب خط الاستواء، ولم ير أباً ولا أماً، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت ارضاعه وتغذيته. ولم يكد يشب ويترعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله، فبحث في الظواهر الكونية وسر تغيرها، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال. ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الانسان وشقاءه راجعان إلى

قربه من ربه أو بعده عنه، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكه إنما هي النظر والتأمل.

وسواء أكان هذا الفرض مقبولاً أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة، فإن «حي بن يقظان» يحمل في ثناياه كثيراً من خصائص «المتوحد». وثانياً في لغة «حي» الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال.

(ج) ابن رشد:

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الخيالي الفرضي، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة، مبيناً أن هذا الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة. وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها. وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام. وهذا هو الكمال الأسمى الذي نطمح إليه جميعاً، والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح. أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث، فادعاء باطل وقول هراء.

ولعل في هذا الذي قدمنا ما يكفي لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين ـ وإن يكن أقلهم تصوفاً ـ نظرية السعادة الفارابية. ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابي وابن سينا وتجريحهما، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو، ومع ذلك لم ينج من أثرهما، ولم يستطع أن يكوّن لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية. فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام

الحقائق العلوية، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون تقشق الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال.

فمن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية. وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملي، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل.

٥ ـ تصوف شبه فلسفي

ولم يقف تصوف الفارابي عند المدرسة الفلسفية، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام. وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشراقيين التي عاشت في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر، ومؤسسها هو السهروردي أو الشيخ المقتول المتوفي سنة ١١٩١ م. وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة، وبرجال مدرسة الاسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص.

(أ) السهروردي:

يظهر أن سعة اطلاعه ولدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين. فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تمد الانسانية بما فيها من ثمار وخيرات. فأنبا دوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو طاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة، هم أبناء الانسانية أولاً وبالذات ورسل السلام والإصلاح. وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الاغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة، ويعملون على نشر نظرية ثابتة، وينضوون تحت لواء فلسفة واحدة، هي الفلسفة الإشراقية. ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. والعقول المفارقة ليست الا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها. فالفلسفة

الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية.

وإذا كان العالم في جملته قد برز من إشراق اللّه وفيضه، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والاشراق. فإذا ما تجرّدنا عن الملذات الجسمية، تجلّى علينا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا. وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها. ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال. ومتى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة، واتصلت أرواحنا بالنفوس السماوية التي تعيننا على كشف الغيب في حال اليقظة والنوم.

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط، والاشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به. أما الأنبياء فهم في اتصال دائم وسعادة مستمرة. يقول السهروردي: «إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر، تتخلص أحياناً إلى عالم القدس، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفكلية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها، كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش».

فالفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي متأثرة في بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعة إلى العالم العلوي. غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها، في حين أنه لدى الفارابي ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء. هذا إلى أن الإشراقي لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمح في الاتحاد باللّه مباشرة والامتزاج بنور الأنوار. فكأن السهروردي حين دُعي للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابي رأى أن يجمع بينهما، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً، وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة.

ويقول المؤلف إن الاتصال والاتحاد كذب وبهتان وليس لهما شيء من الصحة.

(ب) ابن سبعين:

هـذا التصوف العقلي المبني على فكـرة الفيض يبـدو كـذلـك عنـد صـوفي وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر. ونعني به ابن سبعين المفكر النـاقد الذي لم يدرس بعد دراسة كافية ولائقة به، على الرغم مما في آرائه من حصافة وفي أفكاره من عمق ودقة. وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم في تعرف نظرياته هو المراسلات التي دارت بينه وبين الإمبـراطور فـردريك الثـاني حاكـم صقليـة المتوفي سنة ١٢٥٠ م. وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتـدى إليها المستشرق الإيطالي أمري سنة ١٨٥٣، في مخطوطة من مخـطوطات أكسفـورد تحت عنوان: «الرسائل الصقليـة». وبعده بنحـو عشرين سنـة قام بتحليلهـا في الصحيفة الأسيوية الفرنسيـة المستشرق الـدنمركي المشهـور مهرن. وقـد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة، ونشر نصها في باريس عام ١٩٤٣.

وكلنـا يعلم ما كـان عليه فـردريك الثـاني من رغبـة في العلم وحب لـلأدب والفلسفة العربية. لهذا وجّـه إلى مفكري الإسـلام أربعة أسئلة أجـاب عنها ابن سبعين عالم سبتة، وهي: قدم العالم، والمقولات العشر، وما بعد الـطبيعة في غايته ومبادئه، وطبيعة النفس. وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهـامة التي كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص في ذلك العصر. وقد أجاب عنها ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل مذهبه وآرائـه الخاصـة، وفي مقدور من يرجع إليها معتمداً على بعض المصادر الأخرى، وخاصة كتابه «بد العارف»، أن يكوّن فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية.

ولسنا هنا بصدد هذا العـرض المطول، ونكتفي بـأن نشير إلى مـا يتصل منـه بموضوعنا. فالله في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الاطلاق. وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به، ولا يحـول دونها وذلـك إلا أدران الجسم وشهواته. فإذا تفرغ الإنسان للدراسة والنظر، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة، وسما إلى درجة العقل الفعال.

هذه النظرية ـ كما ترى ـ تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطي كسابقيه من فلاسفة الإسلام، وإذا كان ينقدهم نقداً مراً. وقد أقام تصوفاً عقلياً على أساس فلسفي، فهو صوفي على طريقة الفلاسفة. وفيما يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية، فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج، ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً معنوياً.

(ج) وحدة الوجود:

تصوف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية، وفي رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والابداع، وهذا الكائن الواجب الوجود هو اللّه جل شأنه، فهو موجود أزلاً بنفسه ودون حاجة إلى أي موجد آخر، وإلا امتدت السلسلة إلى ما لا نهاية. والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته، ومنه تستمد الحياة والوجود، فوجودها إذن عرضي وبالتبع. وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز.

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام. وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق ومن أكبر أنصارها محي الدين بن عربي المتوفي سنة ١٢٤٠ ميلادية، وجلال الدين الرومي المتوفي سنة ١٢٧٣، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس. ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا. أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي.

وإذا كان اللّه هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات الأخرى، وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً فكأن مذهب المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبناه المتصوفة وأبرزوه في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين. وفي رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام.

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها، وما أن تفسلفوا حتى أضحوا عرضة للمحاربة والانتقام. فالسهروردي قتل بأمر صلاح الدين، وابن سبعين انتحر في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب، واتهم معاصره ابن عربي بالالحاد والزندقة من كثير من أهل السنة.

٦ ـ التصوف السني

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية في رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية، وفي طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت في الصوفية الآخرين المعتدلين، أو المحافظين إن صَحَّ هذا التعبير. ومهمتنا في هذه المرحلة أشق منها في سابقتها، لأنه ليس بغريب أن نفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين. أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحت، الذي يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين، فهذا أمر عسير. ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذي درسنا به النقط السابقة، مبينين أولاً السر فيم ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين.

(أ) تعاليم الإسلام والنزعة الصوفية:

لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندي، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذائذ الحياة: ﴿قل من حرم زينة اللّه التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾. فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان في بيعهم وصوامعهم، وسنة فقراء الهند وعبادهم في ألمهم وعذابهم المستطاب. ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعبارته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة: هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية، أثرت في تكوين التصوف الإسلامي، ولكن يجب أن نضم إلى المؤثرات الخارجية عاملاً آخر داخلياً وجوهرياً، ألا وهو الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية. ولو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد التقشف الهندي والرهبنة المسيحية إلى المسلمين سبيلاً.

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن في تكوين نظريات الإسلام الصوفية، وهم في هذا فريقان: فريق ينكر هذا الأثر، وآخر يثبته. وفي مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادي فو الذي يزعم «أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيراً، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية، وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة». وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون، ويجانبه مرجليوث: «أن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي». ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم. ذلك لأن كتاب الله في العالم الإسلامي قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرِّعُون، وقانون يرجع إليه المشرعون، وعقيدة يحتج بها المتكلمون. وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعتماد عليه، بل إن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم، فإن آية منه قد تقرِّب آراءهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية. فالمتصوفة إذن، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم، أفادوا منالقرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين.

وأما ما في الكتاب من حنو ورقة وعطف وشفقة، فأمر لا يقبل الشك، ويدهشنا أن البارون كارادي فو لم يتنبه إليه. ذلك لأن القرآن لا يخاطب العقل وحده بل يناجي كذلك القلب، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن وكم فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية. وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوي من مناجاة القلوب والأرواح، وهو إنما أعد أولاً وبالذات للجماهير التي تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان، وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال أن تعاليمها مصوغة في قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة.

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقلب والروح، والتي استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة. ونكتفي بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسينيون فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله، وغني عن البيان أن حديث المعراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية، وهما الجذب والحب. والعلم اللَّدُنِّي،

الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام، الذي قال الله في شأنه: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا، وعلمناه من لدنا علماً﴾.

وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الاسكندرية. غير أنه لا يفوتنا ـ وهذا أمر ينبغي التنبه إليه ـ أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مدلولها وتفهُّم الناس لها. فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية ما لا يفهمه تابعي أو رجل من رجال القرن الثالث الهجري، ولسنا في حاجة أن نشير الى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمي. ولو جارينا متصوفي العصور الأخيرة، لرددنا كل بحث صوفي إلى آية قرآنية أو حديث نبوي. وهذا إسراف من غير شك، فلا يصح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامي في القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس في الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول يقول نكلسون: «صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسي القرآن، ولكن لا يصح ـ فيما أظن ـ أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية». وفي هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد في تلك الخصومة الآنفة الذكر التي شجرت بين المستشرقين. فإنا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية، كما لا توافق على عدّه وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل، ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها.

(ب) الزهد والتقشف:

بدأ التصوف فعلاً على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام فلوحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا، بل لقد خطا بعضهم في هذه السبيل خطوات فسيحة وبالغ فيها مبالغة واضحة. بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسمُّوا باسم خاص ولم ينتسبوا إلى طائفة معينة، ولم تطلق كلمة «صوفية» على جماعة محددة إلا أواخر القرن الثاني للهجرة. وما

زال هـذا النوع من السلوك ينمـو ويزيـد أنصـاره إلى أن ولـدت بعض البحـوث والنظريات، والعلم نتيجة العمل، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق.

لهذا رأينا رجالاً من مفكري القرن الثالث الهجري، وعلى رأسهم المحاسبي وذو النون المصري، يبدءون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصـوفية، ومخلّفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب. ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر، فإن البسطامي هو أول من قـال بها. ثم جـاء الجنيد والحـلاج فرفعاها إلى عنان السماء، وهي ولا شك أدق شيء في التصوف الإسلامي، وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين: طائفة تقبلها وأخرى ترفضها.

والقرآن لا يشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي نستطيع أن نذكر منها قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليـه من حبل الـوريد﴾، ﴿وهـو معكم أينما كنتم﴾ ﴿مـا يكون من نجوى ثلاثة إلا هـو رابعهم ولا خمسة إلا هـو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم﴾، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسـي: «ما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه. فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به».

(ج) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي:

بيد أن الاتحاد الصوفي يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباريء جل شأنه وحلول اللاهوت في الناسوت، وقبـول شيء إلهي في داخل العبـد معناه هـدم الوحـدة الـربانيـة. وكل الخـلاف بين الأشاعـرة والمتصوفـة يتلخص في هـذه النقـطة، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الالهي في الإنسـاني، ولا أن يصعد الإنسـاني إلى الإلهي، ويـرفضون ضـرورة مذهب الحلول وإن كـانوا يسلمـون بالتصـوف في جملته. إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودارسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال، دون أن تدّعي الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم. ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة وانقسم المتصوفون

إلى معتدلين ومتطرفين، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية.

وإنا نلاحظ في مختلف الدراسات الإسلامية ـ لا فرق بين التوحيد والفقه والتصوف ـ أن هناك شعبتين متميزتين: شعبة السنيين وشعبة المبتدعين، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار. وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن الأشعري في نصرة مذهب أهل السنة الكلامي، فهو بحق مؤسس التصوف السني. وكأنما أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة في كل ناحية، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم، فلاسفة كانوا أو باطنية، متصوفة كانوا أو متكلمين، وقد آذت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين.

(د) الغزالي والتصوف السني:

أما التصوف السني فهو تقريباً واضع أصوله وقواعده، ومبين طرقه ووسائله في كتابه «إحياء علوم الدين» الذي أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء. نعم إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية، فتراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب «الإحياء»، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها تمام المشابهة في كتاب «مشكاة الأنوار»، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل، ولعل تطوراً حدث في آرائه هو السر في هذه النظريات المتناقضة. ومهما يكن فكتاب «الإحياء» هو مصدر التصوف السني من غير جدال، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات، وهو الذي أثّر وحده تقريباً ـ من بين كتب الغزالي الصوفية ـ في المتصوفة المتأخرين.

وما كان الغزالي لينكر التصوف وقدركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها، ووجد فيه حصنه الحصين. فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المرئيات والملموسات، لأن هناك عالمين: عالم الباطن وعالم الظاهر. فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن. والمعلومات نفسها ضربان: حسية وصوفية، أو ظاهرية وباطنية،

وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآنفة الذكر. ولكن قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرة هي الحواس، فبأي طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية، فإنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تجاوز عالم السمع والبصر، فالمعرفة إذن هي غاية التصوف السامية. أما اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلاً وغير مقبولة نقلاً.

(هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة:

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي، وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به الحلاج، والإلهام الذي يعمل له الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء، ولقائل أن يقول إن الغزالي يستمد إلهاماته من اللّه مباشرة على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعال، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي. فإن العقل الفعال في رأي فلاسفة الإسلام جميعاً ليس إلا فاصلاً معنوياً ومرحلة تدرج بين العبد وربه، وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو اللّه جل شأنه. وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثرت في جميع المتصوفة المسلمين، المتطرفين منهم والمعتدلين، أو الأحرار والمحافظين.

٧ ـ نظرية السعادة في المدارس الغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة عن أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة. وفلسفة اليهود في القرون الوسطى، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العصر، هي في الواقع صدى للفلسفة الإسلامية. واليهود هم خلفاء العرب على تراث أرسطو والفلاسفة الآخرين، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزاً عظيماً، وأضحوا أنصارها طوال القرون الثلاثة التالية حين خذلتها الشعوب الأخرى، فأخذوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى

لغتهم وتدارسوها فيما بينهم، وتتلمذوا لفلاسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصة.

(أ) تعلق ابن ميمون بها:

ودون أن نستقصي هنا كل مفكريهم نكتفي بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الاكبر موسى بن ميمون، الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية. وإذا ما ذكرت الفلسفة الإسلامية على الفور، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريباً، وصادفت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى، ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين. فهو يعتقد أن البحث والثقافة سبيل الكمال الإنساني، وأن العلم هو العبادة الحقة التي يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة، وكلما أمعن الانسان في الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه. ويشبه ابن ميمون الخلق والخالق في رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصراً منيفاً في مدينة كبيرة، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصوب النظر إليه، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله، ومن فتنوا به قد يدفعهم الشوق إلى السعي نحوه والطواف حول جدرانه الفخمة، وربما اقتحموا عتبته وانسابوا إلى حدائقه وأفنيته الملأى بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة، ومنهم من يقنع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً. وذوو النفوس السامية والهمم العالية يأبون إلا التشرف بالمليك في حضرته والاصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته، وحينذاك يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم. وواضح أن هؤلاء الماثلين في الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية، والمليك الذي يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحاني الذي نسعى إلى الاتصال به.

(ب) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية:

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية، ولم يكن التصوف الفارابي خاصة بالغريب عليهم، ذلك لأن المسيحية نفسها تشايع الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل. وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه، فخطيئة عظمى أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يتراخى في السعي نحوه والقرب منه. على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير في رأي المتصوفين المسيحيين فإنا ندنو من الله كلما خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة.

وقد كتب جلسون ـ وهو حجة في هذا، فصلاً ممتعاً في نظرية الحب المسيحية، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية ومحبة الله هي السبيل الذي يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية. ويجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التي تعشقها الفارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد نفوذاً من سلطان عظيم، ألا وهو سلطان أرسطو الذي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تاماً منذ القرن الثالث عشر للميلاد. فإن هذه السعادة أشبه ما تكون «بالأديمونيا» الأرسطية، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين. فألبير الأكبر والقديس توما الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس intellectus sanctus هو في الغالب ابن «للروح القدسية» التي أشاد بذكرها الفارابي من قبل. والقديس توما يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية.

فالسعادة الفارابية أثرت إذن في يهود القرون الوسطى ومسيحييها على السواء وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية، فقد قرءوا عنها شيئاً فيما ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية، ووقفوا عليها مفصلة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور: «دلالة الحائرين»، الذي استقى منه الغرب كثيراً من الأفكار الشرقية.

(ج) نظائرها في الفلسفة الحديثة:

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى، بل جاوزها إلى العصور الحديثة، وذلك أنا نجد لدى واحد كاسبينوزا أو ليبنتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام: فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبهاً عظيماً النظرية التي أخذ بها الفارابي، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل وربما يبدو غريباً أن نحاول إثبات علاقة بين مفكري الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين، خصوصاً وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة. ولكنا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس، ومعتمدة على أسس تعززها، فقد عرف اسبينوزا كتاب «دلالة

الحائرين» وعني به عناية كبيرة كما عرفه ليبنتز وأثنى عليه ثناء مستطاباً. ففي ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أي مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية.

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة، وخاصة لدى اسپينوزا الذي تربطه بالفارابي أكثر من علاقة. فكلاهما يعد السعادة غاية لمذهبه الفلسفي. وهما يعملان على تحقيقها بوسائل متماثلة. وكلاهما صوفي النزعة في سلوكه وآرائه، وتصوفهما عقلي نظري مبني على العلم والدراسة. ونظرياتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة، فصفات البارىء عند الفارابي لا تختلف كثيراً عنها لدى اسپينوزا. اللّه في رأيهما علم ومعلوم وعالم في آن واحد، وهوية وماهية معاً، هو مسبب الأسباب والجوهر المطلق أو الجوهر الوحيد. فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً، وكل الكائنات تستمد وجودها منه. وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربي والفيلسوف الإسرائيلي يقولان بما يشبه مذهب وحدة الوجود، إذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من اللّه فهي دائماً في نزوع إليه، وكما لها في أن تتجه نحوه وتتقرب منه وتحبه حباً صادقاً. وهذا هو الحب الفلسفي الذي يتغنى به اسپينوزا، ويرى فيه لذة لا تنقطع وغبطة تجل عن الوصف.



الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى العصور الحديثة، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيمن جاء بعدهم تأثيراً واضحاً. فأفاد منهم مفكرو الإسلام لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم وإن تحاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم، وأخذ عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم. ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسپينوزية. ونحن لا ندعي طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً في رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين بوجه خاص، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية. ولكن الأفكار الإسلامية نفذت إليهم

ـ فيما نعتقد ـ عن طريقين: طريق اليهود وطريق المسيحيين، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلاً أو القديس توما يحكي بعض الآراء الإسلامية.

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة ومجهولة، فبديهي أن يبقى أثرها في طي الخفاء، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثر. فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلاً تاماً بين عهدين، وأنه أب لفلسفة لا تحمل في ثناياها شيئاً من آثار الفلسفات السابقة. غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد أنمحت، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنساني قد انهارت. وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سبق إلى كثير من أفكاره في القرون الوسطى المسيحية، كما أن مذهب ليبنتز مثلاً يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية.

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالي؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الاسپينوزية بين الذات والوجود عند الفارابي، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين. إنا إن فعلنا خدمنا القرون الوسطى والتاريخ الحديث معاً وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة، وقمنا بقسطنا في ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنساني.

وهناك أمر آخر، هو أنه ينبغي أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية. فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية. وقد حاول هورتن في بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفي، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغي أن يعقبها. وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال في طي الكتمان. ولعل أغمض شيء في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شيء كثير يجتذب الباحث أو القارىء، هذا إلى قلة مصادرها وتعذر السير فيها والاهتداء إلى معالمها. بيد أن ربط الحاضر بالماضي يستلزم أن نجلي غامضها وندرسها دراسة وافية.

٣٥ ـ فلسفة العقاد بين العقل والدين:

لن أحاول أن أتقدم إلى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات

التفكير العقادي. ولن أوغل في نطاق العقيدة وعلم الكلام الإسلاميين حتى أتقصى بذور الإتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا العربي. ولكنني سألمس كل ذلك لمسات لا تفسد الأصول ولا تضيع معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدي من ناحية أخرى إلى الإكثار من المصطلحات الغربية التي قد تنفر غير المتخصصين في الفلسفة، من الموضوع.

والفلسفة علم يبحث في ظواهر الوجود ويستوضح معالم الأشياء وينظر في الزمان والمكان والعلية. وإذا كان العلماء قد إكتفوا دائماً بتقرير كل ما يجري في الحياة فإنهم لم يكفوا قط عن دفع الفلاسفة إلى الانشغال بدلالات الامور وإلى السعي لوضع تفاسير عن كل ما يحدث في نطاق الوجود. فالعلماء قد اختاروا جانب الامان في تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة.

وقد يبلغ المفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقلي والقياس المنطقي ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة إلا إذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم في إشاراتهم وتوصل إلى مرتبة الإحساس بمعنوياتهم.

وقد يكتفي المفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمداً على قوة المنطق وصلابته وبأن يزاول حرفة العمل العقلي في المسائل العادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف إلا إذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقوداً للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستناد إلى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هي زاد للحكم والمواعظ وإنما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والأداء.

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا إستطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية وأن يقدر الرأي قدره وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بمهمام النظر العقلي وأهميته من ناحية أخرى. الفلسفة ميدان مفتوح أمام الجميع يمكن أن يدرج إليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذي يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل في ذوقه وحسبه مسئولية الرأي. الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف يتنبه دائماً إلى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأي. وهاتان الناحيتان في رأيي متوافرتان في

شخص العقاد وإن لم تتوافر له شهادات الجامعات التي توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأي قدراً ولا للقيم وزناً، ولا أود أن أعقد ههنا أطرافاً من الموازنات التي يعرفها المتأمل بمجرد التلميح ولا حاجة به إلى تذكير مفصل.

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفي هذا حين أراد أن ينظر فيما إذا كان من الممكن إدخال اسم الغزالي بين الفلاسفة الخلص أم لا. فقد درج أصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الإسلام على أن يبدأوا الفلسفة الإسلامية بالكندي وأن يقروا أسماء إبن سينا والفارابي وإبن رشد وإبن باجة بين هؤلاء الرجال دون إسم الغزالي نفسه. والمشكلة تحتاج ولا شك إلى إعادة نظر العقاد في الأمر حين يتطلع إلى وضع الغزالي في درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعاً. فهو مطالب أولاً بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهمته من أجل إدارج اسم الغزالي بين الفلاسفة الخلص. كذلك يطالب العقاد بتقدير الغزالي تقديراً يتناسب مع محاولة وضعه بين أصحاب النظر العقلي الخالص. لا بد من إلقاء أضواء معينة على شخصية الغزالي وفكره حتى يصبح الإمام الغزالي فيلسوفاً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان.

ونحن لا نود بطبيعة الحال أن نطيل في استعراض المشاكل المتعلقة بالفلسفة الإسلامية عموماً. فهذا لا يهمنا إلا بقدر ما يؤدي الأمر إلى إدخال العقاد في زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعترف بكيانهم الفلسفي. ومن الأمور المكررة المعادة أن فلاسفة الإسلام الأقدمين ليسوا أفضل ما يمثل العقل العربي وأن من علماء الكلام ورجال الفقه ومشرعي العقيدة من يبلغ مستوى الذي بلغه الفلاسفة الأصلاء في التقدير الفلسفي. وقد أخذ بهذا الرأي الشيخ مصطفى عبد الرازق ولفيف كبير من مفسري ومؤرخي وشراح الفلسفة الإسلامية من الغربيين. ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة عندما تصدى للكتابة عن الغزالي كفيلسوف. فأراد أن يعبر عن مدى إدراك الغزالي لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفي المحض، بل أراد أن يلفت نظر الجميع إلى أن الغزالي قد ألقى أضواء خاصة على معالم الفكر ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخلص أنفسهم.

والواقع أننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالي من أهم من أضاف إلى الميتافيزيقا

وعلوم ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة إلى عصره وبالنسبة إلى التطورات التي شملت تاريخ الفكر البشري عامة. ويحاول العقاد إثبات ذلك عن طريق ثلاث خطوات:

أولاها إن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة، بل إنه لم تكتمل له أداة قط كما كملت له أداة الفلسفة. وهذا تعبير دقيق وخطير معاً فيما يتعلق بشخص الغزالي. ومعناه أن الغزالي الفيلسوف قد تفوق على الغزالي المتصوف وعلى الغزالي الإمام الديني. ولولا شبهة الفلسفة في عصره بالمعنى الذي تواضعوا عليه آنذاك لبقي في هذا الميدان نفسه مستقلاً عن اهتمامات الدين.

وثانية هذه الخطوات هي أن العقاد قد أقر ملكة الغزالي في التفلسف وفي بحث المسائل من الوجهة الفلسفية. وقال إن دلائل هذه الملكة ظاهرة بينة في منهج الغزالي الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة. وتتلخص هذه الدلائل في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المفارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفي القدرة على تجريد الذهن من قيود المألوف.

وثالثة هذه الخطوات هي إثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية. وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان. ولكن هذا غير صحيح في نوع معين من التصوف وهو الذي يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر إلى غاية أشواطه ويلاقي بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الإلهام. ويقول أستاذنا العقاد: إن هذا التصوف مدد للفلسفة يتمم لها أداتها ولا ينقصها ووسيلة ناجحة للتغلب على الذاتية أو «الأنانية» فضلاً عن المألوفات التي تلصق بالذات وتحصر الإنسان فيما هو فيه.

والواقع كما نعلم جميعاً أن فلاسفة الإسلام قد شغلوا أنفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين. لقد خص فلاسفة الإسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه. وليست هذه النظرات التوفيقية بالشيء الممتع حقاً من وجهة نظر فلسفات اليوم. فهذه كلها مواقف تعسفية يضيق المرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلاً للمشكلة. وقلما يشغل مفكر حديث الرأي والنظرة نفسه بمراجعة أمثال هذه

التوفيقات على أساس الاختلاف الغائي والمنهجي في كل من الدين والفلسفة. فالدين لا يهدف إلى ما تهدف إليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق العملي في الإثبات والتدليل. والدين يقصد إلى توكيد العقيدة في الإنسان بينما تتوافق الفلسفة في مواقفها مع العلوم المعرفية. وقد تتلامس محيطي دائرتين منفصلتين موضوعاً ومختلفتين شكلاً.

والمتدين عادة لا يحتاج إلى الفلسفة لأنه يسقط من إعتباراته أشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤديات العقلية والعملية لأحاسيسه الوجدانية. ولكن الفلسفة احتاجت زمناً طويلاً إلى الدين حينما كان الدين أقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم. كذلك استطاع الدين أن يمثل في بعض الأحيان مواقف التحرر العقلي بالنسبة إلى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة. أو بعبارة أخرى استطاع الدين أن يلمس المجالات التي تفتحت عليها العلوم بعد عصور طوال.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فإن كتاباتهم التي تعمدوا إيرادها في هذه المجالات لا يطيقها العقل الحديث. وجانب الفطنة الحقيقية ههنا في هذا الميدان هو الذي لا يقف موقف المؤيد لنظرية إسلامية معينة بل يدرك مؤديات هذه النظرية في مجالات الفهم الفلسفي الخالص ويعمل على تنقيتها والتدليل عليها وإثبات أحقيتها على أية نظرية سواها.

فمثلاً يقول القرآن بحدوث العالم وتسير معالم الفكر الإسلامي كلها من ثم في هذا الاتجاه. أي أن كل فكر إسلامي يقوم أساساً بقصد تأييد هذا الموقف. ولكن لم يخطر على بال أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة إلى مجال الفلسفة البحتة ليأخذ نفسه بمبدأ العمل على تثبيت هذه النظرة في حد ذاتها بغض النظر عن تعلقها بالدين أو عدم تعلقها به. وفي هذه الحالة لا تأتي الآراء الفلسفية مؤيدة للدين أو مكملة له ولكنه هو نفسه يكون بمثابة الحافز لها على الظهور. يكون الدين ههنا بمثابة الدوافع الموحية إلى إتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل.

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من الغزالي والعقاد إلا إذا

إبتعدا إبتعاداً ملموساً عن نقاش العقيدة. ولكن من المؤكد أيضاً أن النظرات الرئيسية عندهما تقوم على أساس تدعيم نظري مستقل لأهم المبادىء العقيدية في الإسلام. والعقاد في الواقع لم يقم كأي فيلسوف إسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع وجهاً من أوجه النظر الديني الخالص إلا وأسبغ عليه كياناً فلسفياً قائماً بذاته. لم يترك العقاد وجهاً نظرياً من الأوجه النظرية التي تؤيد الدين الإسلامي إلا وتشيع له وأثره بالمعقولية والأفضلية على كل النظريات. ولعل هذا هو ما يشككنا أحياناً في مواقف العقاد كفيلسوف. ولكن النظرة الفلسفية الدقيقة هي التي تميز فكر العقاد الفلسفي في ذاته وتقدّره كما هو وتعرف قيمته بغض النظر عن الملابسات. إن الذي يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذي يملك الفلسفة الصابئة التي لا تفسد قياساتها ولا تضيع موازينها لاعتبارات معينة.

ولا بد إذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد من محيط نظرنا حينما نعمد الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها موضع شك أو موضع إنكار. والمهم هو أن ندرك مقدار النجاح الذي أصابته هذه الفلسفة في تحقيق منظوراتها وتأدية أغراضها. وليس المهم هو أن نفطن إلى ما وراءها من تأييدات عقلية لبذرات دينية أصيلة. فالعقاد رجل يعمل في حقل الفكر العربي متأثراً بعقيدة الإسلام كأي فيلسوف غربي مسيحي يستمد كيانه من الملامح الدينية. ويزيد العقاد بطبيعة الحال أن يعلم ما في الروح الغربي من عداء جذري لكل معتقداتنا وما يكنه الفلاسفة والمستشرقون والأدباء لمعالم فكرنا العربي من ازدراء واستصغار.

وقد تكون حماسة العقاد القومية سبباً في إحساسنا بما تسبغه هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف. ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفي إغفالاً هو الذي يفشل في استخلاص النظر العقلي البحت من شوائب الملابسات التي تتعلق به عادة وتبعث في جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف.

وكدت الآن أسترسل في عرض الموضوع بغير أن أمسك مباشرة بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها. ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل إلى الفلسفة العقادية لا لمجرد النظر إلى مقدار ما أدته هذه الفلسفة في خدمة الدين بالتحليل

والتأييد بل لكي نفطن منذ الآن إلى التحولات التي تمت على يد العقاد في النظر الديني ذاته. إن الاسلام الذي ورثه العقاد عن أبويه وعن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يختلف عن الإسلام الذي نتسلمه اليوم على الصحائف التي دبجها قلم العقاد. لقد تسلم العقاد زاد الإسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال الدين الأفغاني. فلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديمقراطية الإسلامية وحقوق المرأة وكيان الإنسان ودقائق الفلسفة القرآنية على نحو لم يسبق له مثيل في اللغة العربية. لا شك في أن تصور مفهوم الإسلام قد تغير عما كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما ندين به اليوم مغاير لما كنا نعتنقه قبل اليوم. سيتحدث الناس قريباً عن الإسلام قبل العقاد والإسلام بعد العقاد. وسيعرف الناس عما قريب أن أحق الناس بالامامة بعد محمد عبده هو الأستاذ الإمام عباس محمود العقاد أستاذي وأستاذ مصر والعالم العربي.

لقد تسلمنا اليوم من العقاد إسلاما آخر.. إسلاماً يعتمد على التشخيص والتجسيم.. إسلاماً يقيم التماثيل للأنبياء داخل مسجد الفكر.. إسلاماً يقوّم الناس بمقياس العمل الحر. إسلاماً فيه التكليف والحرية والأمانة عهد أمام اللّه وأمام الضمير. لقد تسلمنا من العقاد الإسلام وقد تبينت شخصياته وشخوصه واتضحت معالم أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا أدوات التمحيص لعناصره وبذوره وموحياته. وأكثر من هذا أن الكلام عن الإسلام صار اليوم مقيداً بما أضافه العقاد. فإما أن نكتب أحسن مما كتبه العقاد عن الإسلام أو فلنصمت صمتا حميداً. والصمت أحمد.

والعقاد حين أراد أن يفكر في الإسلام لم يفكر فيه إلا بوعي الرجل العادي الذي يلتمس في الإيمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية الماثلة. إن محمداً عليه السلام ثم أبابكر وعمر وذا النورين ومعاوية وعلي وأبا الشهداء وخالد.. كل أولئك قد أصبحوا أشخاصاً ماثلين في تاريخنا وأقواماً حقيقيين ننتمي إليهم وينتمي إليهم أبناؤنا من بعدنا. ومن أراد أن يتصور الإسلام اليوم بدون الإضافات العقادية سيقوى على معرفة القدر الحقيقي لكتابات العقاد عن الإسلام. فإنها

تماثيل فعلية جعلت المسلمين بأيديهم ويرون بعيونهم كل الشخصيات وكل المبادىء التي اشتمل عليها الإسلام.

وقد شاء العقاد أن يأتي بنظرية أساسية في الوجود تصمد أمام جميع الأنظار السابقة ويعتمد عليها في تقدير إتجاهه الأصيل بين الفلسفات العالمية لأنه أحس منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو الوجود ومسائله الأبدية. وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر. فمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء. ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات.

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان. بل أحسّ العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سينا أنه لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود وإن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية. لماذا؟ يقول العقاد مجيباً على هذا السؤال: لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الإلهية لم تغلق الباب ولم تختم الإشكال بإقرار الإشكال وتركت الباب مفتوحاً لمن يبتغي الوصول عن طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والألهام.

والمشكلة التي عاناها بفكره المنطقي العتيد هي كيف يظهر الوجود أولاً وكيف يتم تماس المعقولات والماديات ثانياً. إن الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم عن قصد وتدبير. فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية. أعني أنه إذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وإنما خلقه قصداً لحكمة أزلية. هذا الوجود الذي نعيش فيه وجود حتمي يتصف بالحزم والضرورة. ليس هذا الوجود عرضاً من الأعراض السطحية وليس حدثاً من الأحداث العارضة. إنما هو وجود ضروري جزمي لم يأت عبثاً ولم يصدر عن الصدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية.. الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة. والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أي حل آخر. ولكنه يضع في نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية

الحتمية أن الوجود مدبر وضروري وحتمي ومتصل في إطار النظام الموضوع ولكن تغشاه مع ذلك ظروف استثنائية تفسد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال إلى جوهر النظام الحتمي القائم. فكل حديد يتمدد بالحرارة. هذا هو النظام الأبدي السرمدي. ولكن هذا لا يمنع أن يأتي ولي من أولياء اللّه فيخرم هذا النظام القائم ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه.

أو بعبارة أخرى الدين يفرض حتمية الوجود واحتماله في وقت معاً. فيثبت الدين أن اللّه لم يخلق الوجود عبثاً أولاً ومن ثم فهو وجود حتمي يمضي في نظام وتدبير دائميين. ويثبت الدين أيضاً احتمالية الحدث حتى يترك للأنبياء فرص الاخلال بالنظام القائم داخل الوجود والمفروض عليه. فلا بد أن يكون الوجود عرضياً إحتمالياً لتتدخل الإرادة الإلهية من حين إلى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة. فاذا قال القرآن: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً..﴾ كان التفسير العقائدي قابلاً للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التي تتعارض مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية. فالدين يثبت الاعتقاد في حتمية الوجود واحتماليته معاً.

وقد فطن العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفاً أولياً بسيطاً يقوي به مسالك الوجود الحتمي. أراد العقاد أن يؤيد قصدية الوجود وأن ينفي عنه العبث واللامعقولية. فهل الإرادة الإلهية هي التي قضت باحداثه وهل هي حادثة أو قديمة؟ وردهُ على ذلك أن اللّه قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة. لأن حدوثها إنما يكون لما هو أفضل أو لما هو مفضول وكلاهما ممتنع بالنسبة إلى اللّه.

ولكن إذا لم نفترض وجود الوجود وجوداً إرادياً فكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الأزل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء إلى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة الإنسان؟ أيسمى هذا تقدماً مطرداً بغير هداية في عقل سابق؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة؟ إن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقولون. هكذا يقول العقاد. فلماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الإحالات يلجئنا في أول خطوة إلى التسليم بالأضداد؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملاً فلسفياً. وهو كما رأينا ينظر في الأمر من جميع وجوهه ويريد أن يحسم فيه. فهل يأتي الحل الذي يضعه فلسفياً في جملته وتفصيله أم يأتي مجرد تشبع ديني بسيط؟ هل يقدم العقاد على النظر في أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة بالأسلوب الذاتي أم بالأسلوب الموضوعي؟ هل يضع العقاد جوهر فكره في قالب مثالي أم في قالب وضعي؟

لا بد أن يجتاز العقاد مذاهب المادة وأن يكون موضوعياً أكثر من الموضوعيين. ولا بد أن يتخطى العقاد تصورات الواقعية وأن يكون وضعياً أكثر من الوضعيين تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى في آن معاً وأن تكون هذه الحقيقة غنية عن الإثبات. ينبغي أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقها في نفسها وتكون بمثابة الكلمة التي تحمل بساطتها وجوهريتها واطلاقها في وقت واحد. لا بد له من عبارة بمثابة البديهية التي لا تحتاج إلى دليل ولا تحتوي مع ذلك في ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية.

«ويرد على خاطر العقاد تعبيراً لأنا أفكر أو الكوجيتو الديكارتي. يقول ديكارت أنا أفكر فأنا إذن موجود» ويثبت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذي لا يحتمل الشك. والعقاد يشير إلى هذا الأنا أفكر الديكارتي أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس والأنا لدى ابن سينا فيقول: «وليست النفس متحيزة ولا حالة في المتحيز. لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه فالمشار إليه بقولي «أنا» باق في أحوال الجسد كلها سواء في نموها أو ذبولها. وقد يكون الإنسان مدركاً للمشار إليه بقولي «أنا» حالما يكون غافلاً عن جميع أعضائه «والأنية» لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية. فابن سينا في إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي يبطل الشك في الوجود بقوله: «أنا أفكر أنا موجود» ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية عن الاثبات. وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد إيجاده. بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام».

ويهمنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها أنه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادي في تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية. وثانيها أن العقاد هنا

يرى ما في هذه الحقيقة من اثبات للنفس وهو يغني عن ذلك حين يشتغل بالنظر في الوجود ذاته. وثالثها أن العقاد يقرر حقيقة «الكوجيتو» على نحو معين يقول عنها: «أنا أفكر أنا موجود» فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع أي عملية منطقية سوى التعادل المعنوي في غير قياس أو برهان بين أنا أفكر وبين أنا موجود. فالشائع أن هذا العبارة تقال على نحو مألوف هو «أنا أفكر فأنا إذن موجود» ولكن هذا التركيب يضيع البداهة في التعبير الأولي ويجعلها شبيهة بالاستدلال. لذلك يحرص العقاد على كتابتها على هذا النحو: «أنا أفكر أنا موجود».

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة. يود العقاد أن يضع حقيقة أولى لا تحتاج إلى أي أثبات أو تدليل وتقوم بنفسها كحقيقة في غير حاجة إلى برهان. ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعية لا ذاتية وأن تكون واقعية لا مثالية وأن تكون اثباتاً لعالم الوجود لا لعالم النفس. يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس. لأن الوجود إذا كان موجود فإن وجوده ذاته يحمل معنى إرادته ويقطع باليقين والحتمية معاً والوجود موجود. هذا لا شك فيه. لكن مجرد كون الوجود موجوداً يدل على ضياع العدم. الوجود الموجود يعادل إنعدام العدم. ومن ثم أو فمن باب أولى يكون الوجود فاعلياً مريداً قاصداً لأن الوجود يقتضي زوال العدم والعدم لا يزول إلا بارادة مريد. فالوجود موجود تعبير يعني أن ثمة إرادة إعدام للعدم.

وهنا يصرخ العقاد: اكتشفتها.. اكتشفتها.. الوجود موجود فالعدم معدوم. ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاوره في كتاب في بيتي أباسم الفلسفة تتكلم أم باسم الدين؟ فيقول بل باسم الفلسفة أتكلم الآن. الوجود موجود فالعدم معدوم.. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم.. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة إرادة لإعدام العدم. مجرد الوجود يعني إرادة إعدام العدم. ومجرد الإستجابة هي دليل الإرادة.

كان الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي يقول دائماً: «إن الحب هو أن تحِب لا أن تحَب» وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غيري من الأصدقاء اعترضوا عليه. وأجبت عنه بأن الإنسان لا يعرف إمكانيات القلوب وهي تتفتح بمحض إرادتها للإستجابة لكل البواعث والنزوات إلا إذا رأى ذلك رؤية العين

وهو يواجه قلباً محباً عاشقاً مستجيباً. لن يـذوق الحب محب لا يكون هـو نفسه موضوعاً لحب. . إن المحب عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يحب وتشغله هواجسه ووساوسه عن استطلاع باطن نفسه واستخلاص مشاعره الذاتية. إن الحب لا أن تحب فتشغلك عواطفك عن نفسك وخاطرك لأن الحب أعمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أي أن تكون موضوعاً لحب فترى الإشارة منك وهي تلبي عن طيب خاطر وفي غمرة حقيقة من السعادة والشوق والفداء.

وكذلك أمـر الوجـود في وجوده لأن العـدم يلبي في الحال وينعـدم صاغـراً. فيكون مجرد الوجود إرادة لانتفاء العدم وإستحالة في ذاتـه. الحب هو استجـابة إرادة مغايرة والوجود هو إستجابة الانتفاء العدمي. الوجود لا يكون إلا مريداً وإلا استحال إنتفاء العدم. الوجود موجود فالعدم معدوم.

ولكن أليس هذا التعبير تسجيلاً لحقيقة جزئية؟ أليس مجرد الوجود حادثاً فرعياً أو حادثاً جـزئياً يخضـع لتفسير السبب والمسبب والعلة والمعلول؟ أليست الفـاء داخل عبارة «الوجود موجود فالعدم معدوم» هي فاء السببيـة؟ لا . . لا شيء من هذا. . الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الأساسي. . والعقاد هـو الذي يقول «إننا نعطي الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا إنه غير المعدوم» فغيـر المعدوم هو الشرط الذي لا يكون الوجود إلا به. وهكذا تأخـذ حقيقته صفـة الإلزام المـطلق وتكون بذلك حقيقته مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي أو الوصف العرضي. حقيقة العقاد إذن حقيقة أولى لها صفة العموم والإطلاق لأن الوجـود ينفي العدم على إطلاقه ولا ينفي المطلق إلا مطلق.

وهذه الشرطيـة المطلقـة لا تتعارض مـع بداهـة الحقيقة الأولى البسيـطة لأن الشـرطيـة المـطلقـة في التعبيـر لا تؤدي معنى التفسيـر العلمي ولا تعتمـد على التركيب العقلي بل تكتفي بتخصيص الوجود. ويشيـر العقاد إلى ذلـك رداً على الأستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الأولية فيقول: فالأستاذ يستغرب مثلاً قولنا «إن الموجود غير المعدوم» ويتساءل أي معنى تفيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود؟ أليست عبارة غير المعـدوم مرادفـة لكلمة المـوجود لا مفسـرة لها؟ بـل أليست كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم .. ؟ فلو أن الأستاذ الحداد كلف

نفسه أن يراجع تعريفاً واحداً من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى عن هذه الأسئلة وأعادها إلى نفسه ليعلم أنها لا تبطل شيئاً مما أراد أبطاله.

«فتعريف الجزيرة هو أنها قطعة من الأرض يحيط بها الماء من جميع الجهات. فماذا نفهم من قطعة الأرض التي يحيط بها الماء إلا أنها الجزيرة؟

وتعريف الخط المستقيم مثلاً هو أنه أقرب موصل بين نقطتين. فماذا نفهم من أقرب موصل بين نقطتين إلا أنه الخط المستقيم؟ هل تطالبني بافهامك ما هي النقطة قبل أن تسلم بالموصل بين النقطتين؟ هل تطالبني بتعريف الجهات حول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل إذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الأشكال؟

كل ما يطلب من التعريف أنه ينفي الالتباس ويحصر الصفة. وعلى طريقتنا نحن نقول إن المكان موجود لأنه غير المعدوم. ونقيم الدليل على أنه غير معدوم بأنه يقاس ويحتوي الموجود. والعدم لا يقاس ولا يحتوي الموجودات. فلا يسعك أن تقول إن متراً مكعباً من العدم أكبر من قدم مكعبة من العدم. ولا يسعك أن تقول إن العدم المطلق يحتوي جميع الموجودات».

ولا حاجة بنا إلى شرح هذا الكلام. فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقيقة الأولى ومدى تخصيصها وشرطيتها وإطلاقها. ولكن هذا لا يمنع تأكيد الإحتمال الجزئي في احداث الوجود المفردة. إن الحتمية الشاملة لا تمنع احتمالية الحدث وإن قصدية الوجود لا تحول دون عرضية الأحوال الجزئية. وهي ههنا من هذه الناحية تكون تأكيداً آخر لقدرة المعقول على ملامسة الجزئيات المادية أو تكون دليلاً على تدخل المشيئة الالهية في واقع الوجود الفعلي الخاضع للقوانين الطبيعية. وقد صار عنصر المادة الأصيل أدل على غلبة القول بالمشيئة على القول بالحتمية المادية في العصر الحديث. ويخلص العقاد من إثباتاته في معارضة الحتمية المادية بقوله: «إذا كان هناك فرض أرجح من فرض في مجال المباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذي يعزز الإيمان بالمشيئة الإلهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها إلى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها إلى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة».

فإذا كان العقاد قد خَصَّ كذلك مسألة السببيــة العلمية بكتـابه عن الله ونشـأة العقيدة الإلهية فقد خَصَّ كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين في القرن العشرين. وتوصل العقاد بذلك إلى تكوين نظرية في الـوجود الإرادي تحتم قصدية الوجود وإراديته ولكنها لا تنفي إحتمالية الأحداث الجزئية. كذلك تتفرع به نظريته في الوجود إلى نـظرية فـرعية في التـاريخ والاجتمـاع مؤداها أن لتطور الجماعات البشرية أهدافاً وأن للتاريخ الإنساني إتجاهاً ولكن لا يمنع حرية الفرد ولا يحول دونها.

والحقيقة البينة التي يؤمن بها العقاد هي أن التاريخ الإنساني هو تاريخ الفرد في اضطلاعه بالحقوق والواجبات. فكلما توغلنا في القدم رجعنـا على التوالي إلى أزمنة تقل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته. وكلمـا تقدمنـا مع الـزمن كانت آيـة التقدم أن الفرد يزداد في تبعاته أي يزداد في حقوقه وواجباته ويعرف له شـأناً في المجتمع مستقلاً به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجملة أوفر استقلالاً مما أتيح له في مجتمعات الزمن القديم.

وقد فنينا نحن أبناء الشرق في المجتمـع الافاً من السنين كمـا يقول العقـاد. فحق لنا أن نعطي الفرد أمداً من الحرية يرتع فيها جيلاً أو جيلين ولـو على سبيل التجربة إلى حين. فالحرية عنده هي الجمال، والجمال هـو الخلاص من أسـر القيود والضرورات. وإذا كان الوجود هو محو العدم فـالحريـة أيضاً هي اجتيـاز المقررات ولا وجود بالتالي إلا بالجمال.

الفهـــرس